اردو زبان کا مولد و منشا ہندوستان کا کون سا خطہ ہے، اس بارے میں علمائے لسانیات وادب کے درمیان قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، پروفیسر شیرانی نے اس کا مولد اور منشا پنجاب کو قرار دیا ہے، مولانا سید سلیمان ندویؒ نے سندھ کو اس کا مولد بتایا ہے۔ اسی طرح مغربی مصنفین اور ہندوستانی زبان کے ماہرین کی رائیں مختلف فیہ ہیں، ڈاکٹر شوکت سبزواری صاحب نے داستان زبان اردو میں ان تمام رایوں کا بڑے عالمانہ اور محققانہ انداز میں جائزہ لیا ہے، اور بتایا ہے کہ اردو بذات خود ایک زبان ہے وہ کسی ایک زبان کے بطن سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔ یوں جس طرح دنیا کی تمام زبانیں اخذ و استفادہ کرتی ہیں اس نے بھی ہندوستانی زبانوں سے استفادہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "آج جس زبان کو ہم اردو کہتے ہیں وہ آریا قبائل کے ہمرکاب پاک و ہند آنے والی قدیم پراکرت کے کسی قدیم تر روپ کی ترقی یافتہ صورت ہے، اس کا نام اردو اس کو تیرھویں صدی میں ملا جب مسلمانوں کی سرپرستی میں اس کا احیاء ہوا۔" (ص ۲۰۰) پھر انھوں نے بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ اردو کا مولد و منشا دلی و میرٹھ کے درمیان کا علاقہ ہے، دوسرے دلائل کے ساتھ انھوں نے اس دلیل پر بار بار زور دیا ہے کہ ہندوستان کے کسی علاقہ کی مکمل طور پر زبان اردو نہیں ہے، لیکن یوپی کے مغربی اضلاع کے دیہات اور شہر، عامی اور عالم، ہندو اور مسلمان ہر شخص کی بول چال اور ادب کی زبان اردو ہے، پروفیسر شیرانی کی رائے پر تنقید کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ اگر مسلمانوں کی آمد سے اردو کے رشتہ کو ملایا جائے تو پھر مولانا سید سلیمان ندویؒ کی رائے زیادہ وزنی ہے کہ اردو کی ابتدا سندھ میں ہوئی اس لئے کہ مسلمانوں کی آمد اور اس کے اثرات سب سے پہلے یہیں پڑے، غرض اس موضوع کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے تشنہ چھوڑا ہو، ڈاکٹر صاحب کی بعض رایوں سے اختلاف کی گنجائش ہے لیکن اس کے باوجود اپنے موضوع پر انتہائی قابل قدر کتاب ہے۔

"م، ج"

جلد ۸۸ ماہ جمادی الثانی ۱۳۸۱ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۶۱ء عدد ۵

مضامین

شذرات

فرقہ پرور جماعتیں، بڑی شد ومد سے مسلمانوں پر یہ الزام دہراتی رہتی ہیں کہ وہ (۱) اپنے کو ہندوستانی قومیت سے الگ تصور کرتے ہیں (۲) ہندوستان کو اپنا ملک وطن نہیں سمجھتے اس لیے اسکے وفادار نہیں، (۳) ان کی نگاہ ہمیشہ عرب اور دوسرے اسلامی ملکوں پر لگی رہتی ہیں اور وہ ہندوستان کے مقابلہ میں پاکستان کے زیادہ ہمدرد و ہوا خواہ ہیں (۴) ہندوستان کی قدیم تاریخی اور عظیم شخصیتوں کو اپنا ہیرو نہیں مانتے اور ہندی الاصل مسلمان بھی اپنے کو ہندو اجداد کی طرف منسوب نہیں کرتے اس لیے ہندوستان سے ان کو دلی لگاؤ نہیں پیدا ہوتا (۵) وہ صدیوں سے ہندوستان میں رہتے ہیں لیکن ہند و تہذیب سے بیگانہ ہیں، اس قسم کے اور الزام بھی ہیں لیکن بنیادی حیثیت انہی الزاموں کی ہے، باقی ان کی شاخیں ہیں، مگر یہ سارے الزام یا غلط ہیں یا مغالطوں کا مجموعہ ہیں اور ان سے مقصود صرف مسلمانوں کے خلاف پروپیگنڈا ہے، اس لیے خود الزام لگانے والوں نے کبھی ان کی صحت و صداقت پر غور نہیں کیا بس ان کو برابر دہراتے چلے جاتے ہیں۔ ان پر تفصیلی بحث بہت طویل ہوگی جس کی اس مختصر تبصرہ میں گنجایش نہیں ہے، اس لیے سردست ان کا صرف سرسری جائزہ لیا جاتا ہے۔

---

(۱) قومیت کے بہت سے اجزاء و عناصر ہیں جن سے مل کر قومیت بنتی ہے، یہاں اس کی تفصیل کی گنجایش نہیں، مختصر یہ ہے کہ ان اجزاء کے لحاظ سے ہندوستان کے مختلف مذاہب، طبقات اور خطوں میں اس قدر نسلی، مذہبی، لسانی اور کلچرل اختلافات ہیں کہ ہندوستان میں کبھی کامل اور پختہ قومیت کا وجود نہیں رہا، بلکہ وہ مختلف قوموں کا مجموعہ ہے، جن کے عقائد، تصورات، زبان اور تہذیب و معاشرت

جدا جدا ہے، ان کو صرف وطنی قومیت کا اشتراک ایک رشتے میں پروتا ہے، اس لحاظ سے مسلمان بھی اپنے کو ہندوستانی قوم مانتے ہیں اور دنیا بھی ان کو ہندوستانی سمجھتی ہے، لیکن جن لوگوں کو اس کا یقین نہیں ہے ان کو خود اپنے دلوں کو ٹٹولنا چاہیے کہ انکا سلوک مسلمانوں کیساتھ کیا ہے، وہ کہاں تک انکو اپنی قوم سمجھتے ہیں اور انکے ساتھ یگانگت کے بجائے اجنبیت اور بیگانگی کا برتاؤ کیوں ہے، بدھ، جین، سکھ، سناتن دھرمی بلکہ اچھوت تک کو جن میں عقائد و تصورات کے بنیادی اختلافات ہیں، ایک قوم سمجھا جائے، ان سے یگانگت کا برتاؤ کیا جائے اور مسلمانوں کو اجنبی اور ملیچھ سمجھ کر زندگی کے ہر شعبہ سے نکالا جائے اور ہر حق سے محروم رکھا جائے، ہندوستانی مسلمانوں کی موجودہ پوزیشن اس کی ناقابل تردید شہادت ہے، اس لیے اعتراض کرنے والوں کو خود اپنے گریبان میں منہ ڈال کر سوچنا چاہیے۔

---

(۲) یہ اعتراض اتنا طفلانہ ہے کہ اس کو سنکر ہنسی آتی ہے، یہ موٹی سی بات ہے کہ جس ملک میں مسلمان صدیوں سے آباد ہیں جس کو انھوں نے اپنے خون جگر سے سینچا ہے، جہاں ان کے آباء و اجداد کی ہڈیاں دفن ہیں، جہاں ان کے علماء و مشائخ اور بڑے بڑے اکابر کے مزارات ہیں، جہاں ان کے علمی تعلیمی اور تہذیبی مرکز ہیں، جس کے چپہ چپہ سے ان کی تاریخ وابستہ ہے اگر اس کو اپنا وطن نہیں سمجھتے تو پھر کس ملک کو سمجھیں گے، جن مسلمانوں کو پاکستان جانا تھا وہ جا چکے، جو آیندہ جانا چاہیں گے وہ چلے جائیں گے لیکن پورے پانچ کروڑ نہ ہندوستان چھوڑ سکتے ہیں اور نہ کوئی ملک ان کو جگہ دے سکتا ہے، ان کو یہیں جینا اور مرنا ہے، اس لیے ہندوستانی مسلمان تو ہندوستان کو اپنا وطن سمجھنے پر مجبور ہیں، اور وطن سمجھنے کے بعد کوئی ایسا ہی بدبخت مسلمان ہوگا جو ہندوستان کے ساتھ بے وفائی کرے جسکی مستثنیٰ مثالوں سے ہندو بھی خالی نہیں ہیں، البتہ مسلمان ہندوستان کو وطن سمجھتا ہے، بت بنا کر اس کی پرستش نہیں کر سکتا، اور اب تو وطن پرستی کے نتائج دیکھکر بہت سے عقلاء و مفکرین اسکی مخالفت کر رہے ہیں۔

---

(۳) یہ اعتراض مغالطوں کا مجموعہ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسلام نے اپنے تمام پیروؤں

کو اسلامی اخوت کے رشتے میں منسلک کردیا ہے، اور اس گئی گذری حالت میں بھی مسلمانوں میں اسلامی اخوت کا جو احساس ہے وہ کسی قوم میں نہیں، اس لیے نہ صرف ہندوستان بلکہ ساری دنیا کے مسلمان ایک دوسرے سے برادرانہ تعلق اور ہمدردی رکھتے ہیں، گو اب مسلمانوں کی نقل میں یا سیاسی مصالح کی بنا پر مذہبی اشتراک کے رشتہ کا احساس کسی نہ کسی حد تک تمام قوموں میں پیدا ہوگیا ہے، یورپ میں اگرچہ برائے نام مذہب رہ گیا ہے، اس کے باوجود اس کو پوری عیسائی دنیا سے تعلق و ہمدردی ہے، اگر ایشیا یا افریقہ کے عیسائیوں پر کوئی مشکل وقت آتا ہے تو سارا یورپ اس کی امداد کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا ہے، اور ان کی جا و بیجا حمایت میں جنگ و خونریزی سے بھی دریغ نہیں کرتا، اور اب تو ہندو بھی اس جذبہ سے خالی نہیں ہیں، چنانچہ انھی نے ہندوستان سے بدھوں کا خاتمہ کیا، اس کے باوجود آزادی کے بعد محض اس رشتہ کی بنا پر کہ گوتم بدھ ہندوستان کے فرزند تھے، بدھسٹ ملکوں سے تعلقات بڑھانے کی بڑی کوششیں ہوئیں حتی کہ چینی ہندی بھائی بھائی کے نعرے بھی لگے، مگر چین کی جارحیت نے اس برادرانہ نعرہ کا خاتمہ کردیا، اور اب تو نسلی، قومی اور وطنی حد بندیوں کی خرابیوں کو دیکھ کر بڑے بڑے مفکرین بین الاقوامی برادری کے قیام پر سوچنے کے لیے مجبور ہوگئے ہیں، ایسی حالت میں اگر مسلمانوں کو اسلامی ملکوں سے برادرانہ تعلق ہے تو کیوں قابل اعتراض ہے،

عرب ان کے دین کا سرچشمہ ہے، ان کو دین و دنیا کی دولت یہیں سے ملی، وہاں ان کے مقدس مقامات ہیں، ان سے اسلام کی تاریخ وابستہ ہے، اس لیے اس سے ان کا تعلق بالکل فطری ہے، جس سے دنیا کی کوئی مذہبی قوم بھی خالی نہیں، آج بھی پوری یہودی اور عیسائی دنیا، خصوصاً رومن کیتھلک کو بیت المقدس سے عقیدتمندانہ تعلق ہے، خود ہندوؤں کے

یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا وہ دنیا کے دوسرے خطوں میں رہ کر ہندوستان کے مقدس مقامات کو فراموش کرسکتے ہیں، اگر ایسا نہیں ہے تو عرب سے مسلمانوں کی عقیدت پر کیوں اعتراض ہے، اصل میں ان کی دنیا ہندوستان کی چار دیواری کے اندر محدود رہی، اس لیے ان میں بین الاقوامیت اور عالمگیر برادری کا تصور مشکل سے پیدا ہوگا،

پاکستان سے مسلمانوں کا تعلق ایک تو اسلامی اخوت کے رشتہ سے ہے، دوسرے وہ ہندوستان ہی کا کٹا ہوا عضو ہے، وہاں ہندوستانی مسلمانوں کے ہزاروں خاندان، سیکڑوں اعزہ و اقربا بلکہ ماں، باپ، بیٹے، بیٹی، بھائی، بہن آباد ہیں، ان کو وہ کس طرح فراموش کرسکتے ہیں، اس لیے پاکستان سے ان کا خصوصی تعلق بالکل فطری ہے، مگر چند پشتوں کے بعد یہ کیفیت نہ رہ جائے گی، اور صرف اسی قدر تعلق رہ جائے گا جتنا دوسرے اسلامی ملکوں سے ہے، مگر عرب، پاکستان اور دوسرے اسلامی ملکوں سے تعلق کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ہندوستان کے مسلمان ہندوستان کو اپنا وطن نہیں سمجھتے، یا اس سے ان کو قلبی لگاؤ نہیں ہے، یا اس پر اسلامی ملکوں کو ترجیح دیتے ہیں، محبت و تعلق کی نوعیتیں جدا جدا ہوتی ہیں، ایک انسان کو ماں باپ بھائی بہن، بیوی بچوں، اعزہ و اقربا، اور دوست احباب سب سے محبت اور تعلق ہوتا ہے، اور ایک کی محبت دوسرے کی محبت میں حائل نہیں ہوتی، ایک سے محبت و تعلق کے یہ معنی تو نہیں ہیں کہ پھر کسی دوسرے سے تعلق نہ رکھا جائے،

---

(۴) چوتھے اعتراض کا بڑا مفصل و مدلل جواب مولانا سید ابوالحسن علی صاحب دے چکے ہیں، اس کے بعد کسی جواب کی ضرورت نہیں ہے، اس سلسلہ میں صرف یہ کہنا ہے کہ کسی ملک و قوم کی عظیم شخصیتوں

کو ہر دو ماننے سے یہ نہیں لازم آتا کہ اس ملک و قوم کے ساتھ لگاؤ اور یگانگت بھی پیدا ہو جائے، اسلام، یہودیت اور عیسائیت تینوں دین ابراہیمی کی شاخیں ہیں، اور ان میں بہت سی باتیں مشترک ہیں، مسلمان حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کو خدا کا برگزیدہ پیغمبر اور توریت و انجیل کو الہامی کتاب مانتے ہیں اور جو مسلمان نہیں مانتا وہ مسلمان نہیں، اس کے باوجود ان میں اتحاد نہ ہو سکا اور صدیوں سے جو عداوت چلی آرہی ہے وہ آج بھی قائم ہے، اور سیاسی مصالح کے علاوہ کسی کے دل سے کبھی نہ مٹے گی،

یہی حال اس اعتراض کے دوسرے جز یعنی ہندو اجداد سے نسبت کا ہے، اس کے اعتراف سے بھی قومی وحدت و یگانگت کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے، یہ عجیب اتفاق ہے کہ پاکستان کے تخیل کے موجد اقبال اور اس کے بانی مسٹر جناح دونوں ہندو نسل سے تھے، یعنی مادر ہند کی تقسیم ہندی الاصل مسلمانوں ہی کے ہاتھوں عمل میں آئی، اور عربی نژاد مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی اور مولانا ابوالکلام کی (ان کے قول کے مطابق ان کی پیدائش مکہ معظمہ میں ہوئی تھی اور ان کی ماں عرب تھیں) آخر تک ملک و وطن کے وفادار رہے،

---

(۵) ہندو تہذیب قبول کرنے کا مطالبہ بہت مجمل ہے، معلوم نہیں اس سے کہنے والوں کی کیا مراد ہے، تہذیب ایک وسیع اصطلاح ہے، جس میں زندگی کے بہت سے شعبے داخل ہیں، اور تہذیب کے مختلف پہلو اور مختلف رخ ہوتے ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق مذہبی اثرات اور ملی روایات سے ہوتا ہے، اسی لیے ہر قوم کی تہذیب کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے، جو اس کو دوسری تہذیبوں سے ممتاز کرتا ہے، اس لیے کوئی قوم بھی دوسری قوموں کے ان تہذیبی اثرات کو قبول نہیں کر سکتی جو اس کے مزاج کو بدل دیں اور اس کی امتیازی حیثیت ختم کر دیں، اس کو وہ قومیں نہیں سمجھ سکتیں جو مذہب سے بالکل آزاد ہیں یا جن کے مثبت و منفی مذہبی عقائد نہیں ہیں، لیکن تہذیب

کے ایسے پہلو بھی ہیں جن کو مذہب سے زیادہ علاقہ نہیں ہوتا، مثلاً معاشرت میں طرز تعمیر، مکانوں کی زیب و زینت، ساز و سامان، رہنے سہنے کے طریقے، لباس، اٹھنے چلنے کے آداب وغیرہ، گو اسلام میں ان کے بارہ میں بھی مفصل ہدایات ہیں لیکن ان کو مذہب سے کوئی بنیادی تعلق نہیں ہے، بس اتنا کافی ہے کہ شریعت کی حلال و حرام سے ان کا تصادم نہ ہو،

تہذیب کے معاملہ میں مسلمان اتنے وسیع المشرب اور فراخ دل ہیں اور انھوں نے دوسری قوموں کے اتنے تہذیبی اثرات قبول کیے جس کی مثال دوسری قوموں میں نہیں مل سکتی، اس لیے کہ ان کا واسطہ بہت سی قوموں سے رہا، وہ جس ملک میں گئے اس کی اور اپنی تہذیب کو ملا کر ایک نئی تہذیب پیدا کر دی، اس لیے اسلامی ملکوں میں جو تہذیبی رنگا رنگی نظر آتی ہے وہ کسی دوسرے ملک میں نہ ملے گی، اس اصول کے مطابق انھوں نے ہندو تہذیب کے اثرات بھی بڑی فراخ دلی سے قبول کیے، اور اس میں اتنا آگے بڑھ گئے کہ شرعی ممنوعات کا بھی لحاظ نہیں کیا، چنانچہ ان کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ہندو تہذیب کے اثر سے خالی نہیں ہے، ان کی موت و زندگی اور شادی و غمی کی بیشتر تقریبات و مراسم ہندوانہ ہیں اور ہندی مسلمانوں کی تہذیب نام ہی ہے ہندو اور مسلمانوں کی ملی جلی تہذیب کا جو ہندوستان کے علاوہ اور کسی اسلامی ملک میں نہ ملے گی،

پھر اعتراض کرنے والوں کو تہذیبوں کی پیدائش اور اس کے رد و قبول میں، اس کے طبعی اصولوں کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے، تہذیبیں مصنوعی طریقے سے پیدا نہیں کی جاتیں اور نہ زبردستی مسلط کی جاتی ہیں، بلکہ طبعی اصولوں پر بنتی اور بگڑتی ہیں، جب دو تہذیبوں میں اختلاط ہوگا تو وہ فطری طور پر ایک دوسرے سے متاثر ہوں گی، جس سے ایک نئی مشترک تہذیب وجود میں آئے گی

دوسری کسی تہذیب کے قبول کرنے میں اس کے معاشرتی فوائد، اس کی ظاہری نفاست و دلکشی کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے، اعلیٰ اور بلند تہذیبوں کا اثر خود بخود دوسری قومیں قبول کر لیتی ہیں، مسلمانوں نے ایران کو فتح کر لیا لیکن اس کی تہذیب سے خود مفتوح ہو گئے، چنانچہ آج جو اسلامی تہذیب کہلاتی ہے اس میں سب سے زیادہ عناصر ایرانی تہذیب کے ہیں، انگریزوں نے اپنی تہذیب کسی قوم پر زبردستی مسلط نہیں کی بلکہ وہ مادی حیثیت سے اس قدر دلفریب اور جاذبِ نظر تھی کہ نہ صرف ان کی محکوم بلکہ آزاد قوموں نے بھی اسکو قبول کر لیا، اس لیے یہ بھی قابل غور ہے کہ مسلمانوں نے ہند و تہذیب کے جو پہلو قبول نہیں کیے اس میں ان کا قصور ہے یا خود اس تہذیب کا۔

ع ہم کو کیا ضد تھی اگر وہ کسی قابل ہوتی

یہ معترضین کے اعتراضات کا اجمالی جواب تھا، اس کا تفصیلی جواب اسی وقت دیا جا سکتا ہے، جب اس تہذیب کے حدود اربعہ معلوم ہوں جس کے قبول کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے، یہ تو محض ایک علمی و نظری بحث تھی، اصل یہ ہے کہ اپنایت اور یگانگت، ایک نفسی اور قلبی کیفیت ہے جس کو نہ مول تول سے خریدا جا سکتا ہے اور نہ زبردستی پیدا کیا جا سکتا ہے، ملکہ ہرچہ از دل خیزد بر دل ریزد" کے اصول پر اخلاص اور حسن سلوک خود اپنا بنا لیتا ہے، یہ اصول افراد کے لیے بھی ہے، اور اقوام کے لیے بھی، جس کے ساتھ بھی اپنا سمجھکر اخلاص و یگانگت کا برتاؤ کیا جائے گا، وہ اپنا ہو جائے گا، اس لیے

مہرباں ہو کے بلا لو مجھے چاہو جس وقت میں گیا وقت نہیں ہوں کہ پھر آبھی نہ سکوں

یہ ذریں اصول سب سے بڑا معیار ہے، فرقہ پرستوں کو اسی اصول پر اپنے طرز عمل کو پرکھنا چاہیے۔ اور یہی معیار مسلمانوں کے لیے بھی ہے، مگر ملک کی اکثریت پر اس کی ذمہ داری زیادہ عائد ہوتی ہے،

مقالات

دینِ رحمت

از

شاہ معین الدین احمد ندوی

(۲)

اوپر کی بحث دفع دخل مقدر کے طور پر بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کے لیے آگئی تھی، اصل مقصد یہ دکھانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فضل بے پایاں ہے اور اسلام ساری دنیا کے لیے دین رحمت بن کر آیا ہے، انسانوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی رحمت یہ ہے کہ اس نے اس کو اشرف المخلوقات اور ان کے ابو الآباء حضرت آدمؑ کو اپنا نائب بنا کر فرشتوں پر بھی فضیلت عطا فرمائی اور ان کی عظمت و برتری کے انکار پر ابلیس ہمیشہ کے لیے راندۂ درگاہ قرار پایا،

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ	اور وہ وقت یاد کرو جب تمہارے پروردگار
جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ؕ قَالُوْٓا	نے فرشتوں سے کہا کہ میں اس زمین میں اپنا نائب
اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا	بنانا چاہتا ہوں، وہ بولے کیا تو ایسے کو بنائیگا
وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ	جو اس میں فساد برپا اور خونریزی کریگا، اور ہم لوگ
بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ	ہم تیری تسبیح کرتے اور تیری پاکی بیان کرتے ہیں،

اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ، وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۗءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَي الْمَلٰۗىِٕكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِــُٔـوْنِىْ بِاَسْمَاۗءِ هٰٓؤُلَاۗءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ قَالَ يٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْھُمْ بِاَسْمَاۗىِٕهِمْ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَھُمْ بِاَسْمَاۗىِٕهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّىْٓ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰۗىِٕكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ

اللہ نے فرمایا یقیناً میں وہ کچھ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے، اور اللہ نے آدم کو سارے نام (حقایق اشیا) سکھا دیے، پھر ان کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ ان کے نام تو مجھے بتلاؤ اگر تم سچے ہو، فرشتوں نے کہا ہم تو اتنا ہی جانتے ہیں جتنا تو نے سکھایا ہے، بیشک تو ہی بڑا علم والا اور حکمت والا ہے، اللہ نے فرمایا، اے آدم تم ان کو ان کے نام بتلاؤ، پس جب انھوں نے ان کے نام بتا دیے تو اللہ تعالےٰ نے فرمایا میں نے تم سے کہا نہ تھا کہ آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی چیزیں میرے علم میں ہیں اور جو کچھ تم چھپاتے اور ظاہر کرتے ہو میں سب جانتا ہوں، اور وہ وقت یاد کرو جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سب نے سجدہ کیا

لیکن اسی اولاد آدم نے جس کے مورث اعلیٰ کو خدا نے اپنا نائب بنایا تھا، جس کو فرشتوں تک نے سجدہ کیا تھا، جس کو اللہ تعالیٰ نے دوسری مخلوقات پر فضیلت و برتری عطا کی تھی، اور خشکی و تری کی ساری طاقتیں جس کے تابع فرمان کر دی تھیں، اپنی کوتاہ نظری سے بے شمار معبود گڑھ لیے، اس کی پیشانی کائنات کی ہر اس قوت کے سامنے سجدہ ریز ہو گئی، جس سے اس کے وہم میں اسکو نقصان پہنچنے کا خطرہ یا نفع پہنچنے کی امید تھی، چنانچہ وہ آفتاب و ماہتاب اور پہاڑوں اور دریاؤں

سے لیکر پتھر کے بتوں اور جانوروں تک کی پوجا کرنے لگا، وہ خود اپنے سائے سے ڈرتا تھا، گو دوسرے مذاہب نے بھی وقتاً فوقتاً اس کو اس ننگ انسانیت غلامی سے آزاد کرانے کی کوشش کی، مگر زود فراموش انسانوں نے پھر اس کو بھلا دیا، اور وہ انسان جس کو خدا نے اشرف المخلوق بنایا تھا، ساری مخلوق کا غلام بن گیا،

اسلام کا احسان یہ ہے کہ اس نے توحید الٰہی کا بھولا ہوا سبق پھر یاد دلایا اور دنیا کو توحید خالص سے آشنا کیا، اس نے شرک کے تمام راستوں کو بند کر کے اس کی جڑ کاٹ دی، شرک کی ابتدا خوف و رجا، جلب منفعت و دفع مضرت اور بڑی شخصیتوں کی مفرط عقیدت و احترام کے جذبہ سے ہوتی ہے، انسان اپنے دور جاہلیت میں جن چیزوں سے ڈرتا تھا، اور اس کے گمان میں اس کو جن چیزوں سے فائدہ پہنچنے کی امید یا نقصان پہنچنے کا خطرہ تھا، یا جن شخصیتوں کو اپنا کارساز سمجھتا تھا، ان کی خوشنودی اور رضا جوئی حاصل کرنے اور انکے قہر و غضب سے بچنے کے لیے ان کی پرستش کرنے لگا، کائنات کی قوتوں، دیوی دیوتاؤں، آفتاب و ماہتاب، دریا، جنگل، پہاڑ، ولیوں اور بزرگوں حتیٰ کہ منفعت بخش اور موذی جانوروں تک کی پوجا اسی جذبہ سے شروع ہوئی،

اسلام نے بتایا کہ دنیا کی ساری مخلوق کی خالق و کارساز ایک ذات واحد ہے، اس کے سامنے دنیا کی تمام طاقتیں اور ساری مخلوقات خواہ وہ ولی ہوں یا پیغمبر بالکل ہیچ اور عاجز و درماندہ ہیں، موت و زندگی، صحت و بیماری، فائدہ و نقصان سب اسی کے اختیار میں ہے، اس میں کسی مخلوق کو کوئی دخل نہیں، اس کی اجازت کے بغیر اس کے حضور میں کوئی شخصیت کسی کی سعی و سفارش کی جرأت نہیں کر سکتی، کلام مجید شرک کی مذمت اور مضرتوں اور توحید کی تعلیم و تاکید سے معمور ہے، یہاں اس کی تفصیل مقصود نہیں، اس لیے صرف چند مثالوں پر اکتفا کیجاتی ہے، معبود صرف ایک ذات واحد ہے،

وَاِلٰـهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ

تمھارا معبود تو وہی خدائے واحد ہے، اس کے سوا

إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ (بقرہ)

کوئی معبود نہیں، بڑا رحم کرنے والا مہربان ہے،

وہی سب کا خالق اور وہی عبادت کے لائق ہے،

ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ
خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (انعام ۱۳)

یہ ہے تمہارا پروردگار اسکے سوا کوئی معبود نہیں
وہ ساری چیزوں کا پیدا کرنیوالا ہے اسلیے اسکی

اسی نے آسمان و زمین پیدا کیے،

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ (انعام ۹)

اسی نے آسمان و زمین پیدا کیے،

آسمان اور زمین کی بادشاہت اسی کے لیے ہے،

وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ (مائدہ ۳)

اللہ ہی کے لیے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے،

آسمان و زمین میں جو کچھ ہے، سب اسی کا ہے،

أَلَا إِنَّ لِلّٰهِ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ (یونس ۷)

ہاں آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اسی کا ہے

وہ ان سب کا پروردگار ہے

رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا (صفٰت ۱)

وہ آسمان و زمین کا اور جو کچھ انکے درمیان ہے سب کا پروردگار ہے

یہ سب کے سب اس کے تابع فرمان ہیں،

بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ
كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ (بقرہ ۱۴)

بلکہ اس کیلیے ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے
اور وہ سب اس کے تابع فرمان ہیں،

موت و زندگی اسی کے اختیار میں ہے، اس کے علاوہ کوئی ناصر و مددگار نہیں،

إِنَّ اللّٰهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ
يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ
مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (توبہ ۱۴)

بیشک اللہ ہی کے لیے آسمانوں اور زمین کی
بادشاہت ہے، وہ زندہ کرتا اور مارتا ہے تمہارے
لیے اسکے سوا کوئی ولی و مددگار نہیں

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ
الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ
فَأَنّٰى تُؤْفَكُونَ (انعام ۱۲)

زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور مردہ
کو زندہ سے نکالنے والا ہے، یہ اللہ ہی
ہے، پس تم کدھر بھٹکے جارہے ہو،

وہی ساری مخلوق کا روزی رساں ہے،

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا (ہود ۱)
إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (ذاریات ۳)

روئے زمین پر جو جاندار بھی ہے اسکا رزق اللہ کے ذمہ ہے،
بیشک اللہ ہی رزق دینے والا اور مضبوط قوت والا ہے،

نفع و نقصان سب اسی کے اختیار میں ہے،

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ
لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا
رَادَّ لِفَضْلِهِ (یونس ۱۱)

اور اگر اللہ تجھکو کوئی تکلیف پہنچائے تو اسکو سوائے
اسکے کوئی دور کرنے والا نہیں، اور اگر وہ تجھکو
بھلائی پہنچانے کا ارادہ کرلے تو اس کے فضل
کو کوئی روکنے والا نہیں،

وَإِذَا أَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا
مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ
وَالٍ (رعد ۲)

اور جب اللہ تعالیٰ کسی کے ساتھ برائی کا ارادہ
کرتا ہے تو کوئی اس کو دفع کرنے والا نہیں اور
اس کے علاوہ انکا کوئی کارساز نہیں،

عزت و ذلت سب خدا ہی کے اختیار میں ہے،

وَمَنْ يُهِنِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ (حج ۲)

جسکو اللہ تعالیٰ ذلیل کرے اسکو کوئی عزت دینے والا نہیں

ساری نعمتیں اسی کی عطا کردہ ہیں، اور اس کی نعمتیں حدِ شمار سے باہر ہیں،

وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ
تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوهَا (ابراہیم)

اور تم کو ہر وہ چیز عطا کی جسکو تم نے مانگا اور اگر تم اللہ
کی نعمتوں کا شمار کرنا چاہو تو اس کا احاطہ نہیں کرسکتے،

اس لیے عبادت کے لایق اسی کی ذات ہے، اور سارے پیغمبروں نے اسی کی تعلیم دی ہے،

يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ — اے قوم اللہ کی پرستش کرو اسکے علاوہ

إِلٰهٍ غَيْرُهُ (اعراف-۸، ۹، ۱۰، ۱۱) — کوئی معبود نہیں

اس کے سوا جن لوگوں کی تم عبادت کرتے ہو وہ خدا کی مخلوق ہیں،

أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ — کیا وہ ان بتوں کو خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں

يُخْلَقُونَ (اعراف-۲۴) — جنھوں نے کچھ بھی پیدا نہیں کیا اور وہ خود مخلوق ہیں

جن انسانوں کی تم دہائی دیتے ہو وہ تمھارے ہی طرح اللہ کے بندے ہیں،

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ — بیشک اللہ کے سوا جن لوگوں کو تم بلاتے ہو

عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ (اعراف-۲۴) — وہ تمھارے ہی طرح بندے ہیں،

ایسے لوگوں کو نہ پکارو جو تم کو نفع و ضرر نہیں پہنچا سکتے،

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا — اور اللہ کے سوا کسی ایسی چیز کو نہ پکارو جو تم کو

يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ — نہ نفع پہنچا سکتی ہے اور نہ نقصان، اگر تم نے

فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِينَ (یونس-۱۱) — ایسا کیا تو یقیناً ظالموں میں ہوگے،

وہ تمھاری کیا خود اپنی مدد بھی نہیں کر سکتے۔

وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ — جن کو تم اس کے سوا پکارتے ہو وہ

لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا — نہ تمھاری مدد کر سکتے ہیں اور نہ خود

أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ (اعراف-۲۴) — اپنی ذات کی،

ان کے قبضہ اور اختیار میں ایک ریشہ بھی نہیں ہے،

وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ — اور جنھیں تم اس کے سوا پکارتے ہو وہ

مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (فاطر-۲) — ایک ریشے کے بھی مالک نہیں ہیں،

ایسے لوگوں کا پکارنا لاحاصل اور بے نتیجہ ہے اور حقیقی پکار خدا ہی کے لیے ہے،

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ — سچا پکارنا اسی کے لیے ہے جو لوگ اسکے علاوہ

مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ — کسی کو پکارتے ہیں وہ ان کے کچھ بھی کام نہیں

إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ — آسکتے، انکی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص پانی کی طرف

لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ (رعد-۲) — دونوں ہاتھ پھیلائے کہ اسکے منہ تک پہنچ جائے

اس لیے شرک بہت بڑا ظلم ہے،

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان-۲) — بیشک شرک بہت بڑا ظلم ہے،

بہتان اور گناہ ہے،

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰى — اور جو اللہ کا شریک ٹھہرائے بیشک اس نے

إِثْمًا عَظِيمًا (نساء-۷) — بڑا بہتان باندھا،

اس لیے شرک کو کبھی خدا معاف نہ کرے گا،

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ — بیشک اللہ اس کو نہ بخشے گا کہ اسکے ساتھ شرک

بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ — کیا جائے، اسکے سوا جس کو چاہے گا بخشدیگا اور جو شخص

يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ — اللہ کا شریک ٹھہرائے وہ یقیناً بڑی سخت

ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء-۱۸) — گمراہی میں مبتلا ہے،

شرک کا سب سے بڑا سبب پیغمبروں، دیویوں اور برگزیدہ ہستیوں کی عقیدت میں غلو اور ان کے درجہ و مقام کی تعیین اور اختیارات کے حدود میں التباس ہے، اس میں بڑے بڑے عقلا کو دھوکا ہو جاتا ہے، اور وہ ان کو الوہیت کے صفات سے متصف کر دیتے ہیں، اس لیے کلام مجید نے

خاص طور سے پیغمبروں کی حیثیت، ان کے درجہ و مقام اور ان کے اختیارات کو پوری تصریح کر دی ہے کہ وہ بھی دوسرے انسانوں کی طرح ایک انسان ہیں، چنانچہ پیغمبروں کی زبان سے ارشاد ہوتا ہے،

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا
بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ (ابراہیم - ۲)

ان کے پیغمبروں نے ان سے کہا کہ بیشک ہم بھی
تمہارے ہی جیسے بشر ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوتا ہے

قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى
اِلَيَّ (کہف - ۱۲)

آپ کہہ دیجئے کہ میں بھی تمہارے ہی جیسا
ایک بشر ہوں، بجز اسکے کہ مجھپر وحی آتی ہے،

ایک دوسرے مقام پر ہے

قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا
بَشَرًا رَّسُوْلًا (بنی اسرائیل - ۱۰)

آپ کہہ دیجئے کہ سبحان اللہ میں بجز اس اور
کیا ہوں کہ بشر ہوں اور رسول ہوں،

کلام مجید میں جا بجا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے ساتھ آپ کی عبدیت کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے،

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ
الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا
(کہف - ۱)

ساری تعریفیں اسی اللہ کے لیے ہیں، جس نے
اپنے بندے پر کتاب اتاری اور اس میں
ذرا بھی کجی نہیں رکھی،

پیغمبر بھی کسی کو نفع و نقصان نہیں پہنچا سکتے،

قُلْ اِنِّيْ لَآ اَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَّلَا
رَشَدًا (جن - ۲)

آپ کہہ دیجئے کہ میں تمہارے لیے نہ کسی ضرر کا
اختیار رکھتا ہوں نہ کسی بھلائی کا،

بلکہ ان کو خود اپنے نفع و نقصان کی بھی قدرت نہیں،

قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ ضَرًّا وَّلَا
نَفْعًا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ (یونس - ۵)

آپ کہہ دیجئے کہ میں اپنی ذات کے لیے بھی کسی
نفع و ضرر کا اختیار نہیں رکھتا الا یہ کہ جو اللہ کو منظور ہو

ان کے لیے بھی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جائے پناہ نہیں،

قُلْ اِنِّيْ لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ
وَّلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا (جن ۲)

آپ کہہ دیجئے کہ مجھے اللہ تعالیٰ سے کوئی پناہ نہیں
دے سکتا اور نہ میں اسکے سوا کہیں پناہ پا سکتا ہوں

جب اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں اولو العزم پیغمبروں کی عجز و درماندگی کا یہ حال ہو تو کسی اور شخصیت کا کیا ذکر ہو سکتا ہے، ان آیات سے یہ پوری طرح ثابت ہو گیا کہ کلام مجید نے شرک کے تمام راستے بند کر کے اس کی جڑ کاٹ دی،

توحید کا تعلق اگرچہ بظاہر صرف ذات باری سے ہے، لیکن درحقیقت انسانوں سے بھی اس کا بڑا گہرا تعلق ہے، توحید اگر ایک طرف اللہ تعالیٰ کی یکتائی و کبریائی کا اعتراف ہے تو دوسری طرف انسانی عظمت و شرف کا بھی نشان ہے، یعنی موحد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی مخلوق کا بھی غلام اور محتاج نہیں، اللہ تعالےٰ نے اس کو ساری مخلوق پر فضیلت و برتری عطا فرمائی ہے، اور انسان مخلوق کے لیے نہیں بلکہ مخلوق اس کے انتفاع کے لیے پیدا کی گئی ہے، اور بحر و بر کی ساری طاقتیں اس کے تابع فرمان ہیں،

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ
فِي الْبَحْرِ وَالْبَرِّ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ
الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ
مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا
(بنی اسرائیل - ۷)

اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی اور برتری عطا کی
اور خشکی و تری کی طاقتیں، اس کے تابع
کر دیں جو اس کو اٹھائے پھرتی ہیں اور پاکیزہ
چیزیں اس کی روزی کے لیے مہیا کیں اور
بہت سی مخلوقات پر ہم نے انکو فضیلت و برتری عطا کی

یہ زمین و آسمان، چاند اور سورج، دریا اور سمندر، خشکی و تری سب اسکے انتفاع کے لیے پیدا کیگئی ہے،

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ، (ابراہیم - ۵)

وہ اللہ ہی ہے جس نے آسمان و زمین پیدا کیے اور آسمان سے پانی اتارا، اور اس کے ذریعہ تمھارے رزق کے لیے پھل پیدا کیے اور کشتی کو تمھارے لیے مسخر کر دیا، جو اس کے حکم سے سمندر میں چلتی ہیں، اور تمھارے لیے نہریں مسخر کیں،

آفتاب و ماہتاب تک جنکی وہ اپنی نادانی سے پوجا کرنے لگا، اسی کیلیے مسخر کیے گئے،

وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَیْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ (ابراہیم - ۵)

اور تمھارے لیے سورج اور چاند اور دن اور رات مسخر کیے۔

یہ ساری چیزیں انسان کی آسایش کے لیے پیدا کی گئیں،

ابر و باد و مہ و خورشید و فلک در کارند
تا تو نانے بکف آری و بغفلت نخوری

اس تعلیم کا ایک لازمی نتیجہ انسانی مساوات بھی ہے، اسلام سے پہلے انسانیت کی سطح نہایت ناہموار تھی، خدا کی مخلوق رنگ و نسل، حسب و نسب، ملک و وطن، و دولت اور پیشوں کے اعتبار سے ادنیٰ اور اعلیٰ طبقوں میں بٹی ہوئی تھی، جو طبقہ جس دائرے سے تعلق رکھتا تھا، اس سے کبھی نہیں نکل سکتا تھا، ذاتی صلاحیت و استعداد کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی، ادنیٰ طبقوں پر ترقی کے دروازے ہمیشہ کے لیے بند تھے، ان کا مقصد زندگی اپنے سے اعلیٰ طبقوں کی خدمت تھا، سلاطین و فرمانروا اور مذہبی پیشوا الٰہی صفات سے متصف تھے، اور ان کو خدائی اختیارات حاصل تھے، یونان و روم، مصر و ایران و ہندوستان دنیاے قدیم کے تمام تہذیبی مرکزوں کا یہی حال تھا، اس کی تصویر تاریخ کے آئینہ میں دیکھی جا سکتی ہے، قدیم مذاہب میں بدھزم اور عیسائیت نے انسانی اخوت و مساوات

کی تعلیم دی اور گری ہوئی انسانیت کو اٹھانے کی کوشش کی، مگر ان کے پیرووں نے بہت جلد اس سبق کو فراموش کر دیا، ہندوستان میں برہمنی مذہب نے نہ صرف اس تعلیم بلکہ بدھ مذہب ہی کا خاتمہ کر کے پرانا طبقاتی نظام پھر سے رائج کر دیا، اچھوتوں کی جو حالت آج تک چلی آرہی ہے وہ سب کو معلوم ہے۔

یورپ کے جاگیردارانہ دور کی طبقاتی تقسیم کا حال تاریخوں میں محفوظ ہے، ان کے مذہبی پیشواؤں کو خدائی اختیارات حاصل تھے، اور اب بھی گنہگاروں کی نجات و مغفرت کی کنجی ان کے ہاتھ میں ہے، ان کی وساطت کے بغیر کوئی انسان خدا تک نہیں پہنچ سکتا، اس آزادی جمہوریت اور مساوات کے دور میں بھی ان گوری قوموں کا کالی قوموں کے ساتھ جو سلوک ہے، وہ سب پر ظاہر ہے، بلکہ دیسی عیسائیوں اور یورپین عیسائیوں کے گرجے تک الگ الگ ہیں،

اسلام نے ان سارے امتیازات کو ختم کر کے حسن عمل اور اخلاق و کردار کو عزت و شرف کا معیار قرار دیا،

وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا

اور ہم نے تمکو مختلف خاندان اور قبیلے اسلیے بنایا کہ تم [illegible]

اور

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ (حجرات - ۲)

تم میں خدا کے نزدیک سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے۔

یعنی خاندان و قبائل کی تفریق صرف آپس میں امتیاز و تعارف کے لیے ہے، ورنہ عزت کا اصل معیار اسلام کے نزدیک حسن عمل ہے، یہ اعلان انسانی آزادی کا وہ چارٹر ہے، جس نے رنگ و نسل نسب وغیرہ کے سارے امتیازات ختم کر کے سارے انسانوں کو ایک سطح پر کھڑا کر دیا، اسلام کی نگاہ میں یہ ایسا اہم بالشان مسئلہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں جن بنیادی باتوں کے بارہ میں خاص طور سے تاکید اور وصیت فرمائی تھی، اس میں یہ مسئلہ بھی تھا، اس خطبہ

کے الفاظ یہ ہیں،

ایها الناس ان ربکم واحد وان اباکم واحد کلکم لآدم وآدم من تراب اکرمکم عند الله اتقاکم ولیس لعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی (عقد الفرید ج ۲ ص ۱۱۱)

لوگو! تمھارا پروردگار ایک ہے اور تمھارا باپ بھی ایک ہی ہے، تم سب اولادِ آدم ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے، اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے، کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں مگر تقوی کی بنا پر،

ایک دوسری روایت میں ہے:

لیس للعربی فضل علی العجمی ولا للعجمی فضل علی عربی کلکم ابناء آدم وآدم من تراب

عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت نہیں اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں، تم سب اولادِ آدم ہو اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔

ایک روایت میں تصریح کے ساتھ حسب ونسب پر فخر کی ممانعت کی گئی ہے۔

ان الله اذهب عنکم عبیة الجاهلیة وفخرها بالآباء انما هو مومن تقی وفاجر شقی الناس کلکم بنو آدم وآدم خلق من تراب (ابوداؤد باب فی التفاخر بالاحساب)

اللہ تعالیٰ نے جاہلیت کے غرور اور آبا و اجداد پر فخر کو ختم کر دیا، انسان یا مومن و پاکباز ہے یا فاجر و شقی، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے۔

اس اعلان نے آقا و غلام، مالک و مملوک، ادنیٰ و اعلیٰ کے تمام امتیازات ختم کرکے، انسانی حقوق میں سب کو برابر کر دیا، اور سلمان فارسیؓ، صہیب رومیؓ اور بلال حبشیؓ جو مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے تھے اور غلام تھے شرفائے قریش کے ہم سر اور اپنے دین و تقوی کی بنا پر ان میں بہتوں سے

برتر قرار پائے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اصولِ مساوات کو عملاً برت کر دکھا دیا، آپ خود اپنی ذات کے لیے کوئی امتیاز پسند نہ فرماتے تھے، اور اپنی تعظیم کے لیے اٹھنے کی بھی ممانعت فرما دی تھی، ایک مرتبہ صحابہ آپ کی تعظیم کے لیے اٹھے تو فرمایا کہ اہل عجم کی طرح کسی کی تعظیم کے لیے نہ اٹھا کرو (ابوداؤد)

حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ چونکہ آپ اپنی تعظیم کے لیے لوگوں کا اٹھنا پسند نہ کرتے تھے، اس لیے صحابہ آپ کو دیکھ کر نہیں اٹھتے تھے، (شمائل ترمذی باب ما جاء فی تواضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)، مفلسوں اور فقیروں کے پاس جا کر بیٹھتے، صحابہ کے پاس بیٹھتے تو اس طرح گھل مل کر کہ کوئی آپ کو پہچان نہ سکتا، کسی مجمع میں جاتے تو جہاں جگہ مل جاتی بیٹھ جاتے۔ (ایضاً)

ایک مرتبہ سفر میں صحابۂ کرام نے کھانا پکانے کا سامان کیا اور سب نے ایک ایک کام اپنے ذمہ لے لیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لکڑی لانے کا کام اپنے ذمہ لیا، صحابہ نے عرض کیا یہ کام ہم خدام کر لیں گے، فرمایا یہ سچ ہے لیکن مجھے پسند نہیں کہ میں اپنے کو تم سے ممتاز کروں، خدا اس بندے کو پسند نہیں کرتا جو اپنے ہمراہیوں میں ممتاز بنتا ہے، (زرقانی ج ۴ ص ۳۱۵)

ایک مرتبہ ایک شخص نے آپ کو ان الفاظ سے خطاب کیا، اے ہمارے آقا اور اے ہمارے آقا کے فرزند، اور اے ہم میں سب سے بہتر اور اے سب سے بہتر کے فرزند، آپ نے فرمایا، لوگو! پرہیزگاری اختیار کرو، شیطان تم کو گمراہ نہ کردے، میں عبد اللہ کا بیٹا محمد ہوں، خدا کا بندہ اور اس کا رسول ہوں، مجھکو خدا نے جو مرتبہ بخشا ہے، میں پسند نہیں کرتا کہ تم مجھکو اس سے زیادہ بڑھاؤ (مسند احمد بن حنبل ج ۳ ص ۱۵۳)

مسلمانوں کو تاکید فرماتے تھے کہ مجھ کو میری حد سے آگے نہ بڑھاؤ، جس طرح نصاری عیسیٰ ابن مریم کو آگے بڑھاتے ہیں، میں صرف خدا کا بندہ ہوں، اس لیے مجھ کو اللہ کا بندہ

اور اس کا رسول کہو (شمائل ترمذی، باب ما جاء فی تواضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

سب سے زیادہ اہم مسئلہ رشتے ناتوں کا ہوتا ہے، اور اعلیٰ طبقہ کے لوگ ادنیٰ طبقہ میں شادی بیاہ کرنا، خصوصاً ان کو اپنی لڑکی دینا عار سمجھتے ہیں، بعض مذاہب میں تو اونچے اور نیچے طبقوں کے درمیان قانوناً شادی بیاہ نہیں ہو سکتی، اسلام نے ان ساری بندشوں کو مٹایا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینبؓ کی شادی اپنے غلام حضرت زیدؓ بن حارثہ کیسا کرکے اس کی عملی مثال قائم کردی، اس کا ذکر قرآن مجید تک میں ہے،

حضرت بلالؓ غلام بھی تھے اور حبشی بھی اور غریب و نادار بھی، مگر جب انھوں نے اپنی شادی کی خواہش کی تو بڑے بڑے صحابہ اپنی لڑکیاں دینے کے لیے تیار ہو گئے، عہد صحابہ میں اس قسم کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں، بعض اموی اور اکثر عباسی خلفا، لونڈیوں کے بطن سے تھے،

آپ کی نگاہ میں سلمان فارسیؓ اور صہیبؓ رومی کی، جو غلام تھے، رؤسائے قریش سے زیادہ عزت و وقعت تھی، ایک دفعہ یہ دونوں بزرگ ایک جگہ بیٹھے تھے کہ ابوسفیان سامنے سے نکلے، ان دونوں نے کہا ابھی تلوار نے اس دشمن خدا کی گردن پر پورا قبضہ نہیں پایا ہے، یہ سنکر حضرت ابوبکرؓ نے ان سے کہا کہ سردار قریش کی شان میں یہ الفاظ نازیبا ہیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ واقعہ بیان کیا، آپ نے فرمایا تم نے ان دونوں کو ناراض تو نہیں کردیا، اگر ان کو ناراض کیا ہے تو خدا کو ناراض کیا، یہ سنکر حضرت ابوبکرؓ ان دونوں کے پاس گئے اور کہا آپ لوگ مجھ سے ناراض تو نہیں ہوئے؟ ان لوگوں نے کہا نہیں، خدا تم کو معاف کرے (مسلم کتاب الفضائل باب فضائل سلمانؓ و صہیبؓ و بلالؓ)

صحابۂ کرام اور خلفائے راشدین نے بھی ہمیشہ اصول مساوات کا لحاظ رکھا، خصوصاً حضرت عمرؓ کو اس میں بڑا اہتمام تھا، آپ کسی شخصیت کے لیے بھی کوئی ایسا امتیاز پسند نہ کرتے تھے جس سے

مساوات میں فرق آتا ہو، ایک مرتبہ کچھ لوگ حضرت ابیؓ بن کعب سے جو بڑے درجہ کے صحابی تھے، ملنے گئے جب وہ مجلس سے اٹھے تو یہ لوگ بھی احتراماً ساتھ ہو گئے، اتفاق سے حضرت عمرؓ آگئے، یہ جلوس دیکھکر ابیؓ کو کوڑا لگایا، انھوں نے متعجب ہو کر کہا، یہ آپ کیا کر رہے ہیں، فرمایا، تم نہیں جانتے، یہ چیز متبوع کے لیے فتنہ اور تابع کے لیے ذلت ہے،

حضرت عمرو بن العاصؓ نے اپنی گورنری کے زمانہ میں مصر کی جامع مسجد میں اپنے لیے منبر بنوایا، حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا تو لکھ بھیجا کہ کیا تم یہ پسند کرتے ہو کہ دوسرے مسلمان نیچے بیٹھیں اور تم اوپر بیٹھو، (الفاروق)

اپنی خدمت میں حاضر ہونے والوں کو سب سے پہلے اصحاب دین و تقویٰ کو باریابی کی اجازت دیتے تھے، ایک مرتبہ ابوسفیان اور حارث بن عمرو وغیرہ سرداران قریش آپ کی ملاقات کو آئے، اتفاق سے اسی وقت حضرت صہیبؓ، حضرت بلالؓ اور حضرت عمارؓ بھی ملنے کے لیے آئے تھے، حضرت عمرؓ نے پہلے انہی کو بلایا، اور سرداران قریش باہر بیٹھے رہے، ابوسفیان کو یہ سخت ناگوار ہوا، انھوں نے کہا "خدا کی قدرت ہے کہ غلاموں کو تو دربار میں جانے کی اجازت ملتی ہے اور ہم لوگ باہر بیٹھے انتظار کر رہے ہیں، اس مجمع میں کچھ حق شناس بھی تھے، چنانچہ سہیلؓ بن عمرو نے کہا یہ سچ ہے لیکن ہم کو عمرؓ کی نہیں بلکہ اپنی شکایت کرنی چاہیے، اسلام نے سب کو ایک آواز سے بلایا، لیکن جو اپنی شامت سے پیچھے رہ گئے وہ آج بھی پیچھے رہنے کے مستحق ہیں (اسد الغابہ ج ۲ ص ۳۷۲ تذکرہ سہیل بن عمرو)

ایک مرتبہ حضرت خبابؓ جو غلام تھے، مگر بڑے درجہ کے بزرگ تھے، حضرت عمرؓ سے ملنے کے لیے گئے، انھوں نے ان کو گدے پر بٹھایا اور فرمایا ایک شخص کے سوا کوئی ان سے زیادہ اس جگہ کا مستحق نہیں ہے، لوگوں نے پوچھا وہ کون ہے؟ فرمایا بلال (مستدرک حاکم ج ۳ تذکرہ خباب)

ایک مرتبہ حضرت صفوان بن امیہ نے حضرت عمرؓ کی دعوت کی، اور کھانا کا خوان ان کے

پاس بھجوادیا، حضرت عمرؓ نے فقیروں کو بلاکر ان کے ساتھ کھانا تناول کیا، اور فرمایا خدا ان لوگوں پر لعنت کرے جن کو غلاموں کے ساتھ کھانا کھانے میں عار آتا ہے (ادب المفرد باب ہل یجلس خادمہ اذا اکل)

اسی پر بس نہیں کیا، بلکہ غلاموں، مسکینوں اور بے نواؤں کا درجہ بلند کردیا، اور جن کے دماغوں میں دولت و امارت اور فخر و غرور کا نشہ تھا اس کو اتار دیا،

جبلہ بن ایہم شام کا ایک بڑا رئیس بلکہ فرمانروا تھا جو مسلمان ہوگیا تھا، ایک مرتبہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کررہا تھا کہ اس کی چادر کا کونا ایک شخص کے پاؤں کے نیچے آگیا، جبلہ نے اس کے منہ پر تھپڑ مارا، اس نے برابر کا جواب دیا، جبلہ غصہ میں بیتاب ہوگیا، اور حضرت عمرؓ سے اس کی شکایت کی، آپ نے فرمایا تم کو اس کی شکایت کیا ہے، تم نے جیسا کیا اس کی سزا پائی، اس کو اس جواب سخت حیرت ہوئی، اور کہا ہم اس مرتبہ کے لوگ ہیں کہ ہم سے جو گستاخی کرتا ہے وہ قتل کا مستحق ہوتا ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا، ہاں جاہلیت میں ایسا ہی تھا لیکن اسلام نے پست و بلند کو ایک کردیا، جبلہ نے کہا اگر اسلام ایسا ہی مذہب ہے جس میں شریف و رذیل میں کوئی تمیز نہیں تو میں ایسے مذہب سے باز آیا، اور چھپ کر قسطنطنیہ بھاگ گیا، لیکن حضرت عمرؓ نے اسکی کوئی پروا نہ کی،

غرض اس قسم کے اتنے واقعات ہیں کہ ان کا نقل کرنا دشوار ہے، اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اسلام نے نسل و نسب کے امتیازات کو کس طرح مٹا دیا تھا۔

اسلام سے پہلے جس قدر مذاہب تھے ان میں تقرب الی اللہ اور نجات و مغفرت کے لیے بھی انسانی وسیلوں کی ضرورت تھی، ان کے بغیر نہ کوئی انسان خدا تک پہنچ سکتا تھا اور نہ اس کی سفارش کے بغیر نجات و مغفرت ہوسکتی تھی، بلکہ مذہبی رسوم بھی ادا نہیں کیے جاسکتے تھے، اس عقیدے نے اکثر مذاہب میں مذہب کی اجارہ داری کا ایک مستقل طبقہ پیدا کردیا تھا، ہندوؤں میں برہمن یہودیوں میں احبار اور عیسائیوں میں پوپ اور پادری اس کی یادگار ہیں، اسی عقیدے نے عیسائیوں

کفارہ کا عقیدہ پیدا کیا، اور حضرت عیسیٰؑ نے سولی پر چڑھ کر گنہگاروں کے گناہوں کا کفارہ ادا کیا، ان کے روحانی جانشینوں کو مغفرت و نجات کا اختیار دیا گیا جو اب تک قائم ہے، اسلام نے ان سب عقائد کو باطل اور شرک فی الالوہیت قرار دیا، قرآن مجید میں ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ (توبہ - ۵)	(یہودیوں اور عیسائیوں نے) اپنے احبار اور رہبان کو خدا کے علاوہ اپنا خدا بنا رکھا ہے۔

اور بڑی صراحت کے ساتھ اعلان کیا کہ خدا کی بارگاہ میں کسی کو بھی سفارش کا اختیار نہیں،

مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ (بقرہ - ۳۴)	وہ کون ہے جو خدا کے حضور میں اس کی اجازت کے بغیر سفارش کرسکے۔
مَا مِنْ شَفِیْعٍ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ اِذْنِهٖ (یونس)	خدا کی بارگاہ میں کوئی سفارش نہیں مگر اس کی اجازت سے

قیامت میں نہ کفارہ قبول کیا جائے گا اور نہ کسی کی سفارش کام آئے گی،

وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْـًٔا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ (بقرہ - ۱۵)	اور اس دن سے ڈرو جب کوئی کسی کے کام نہ آئے گا اور نہ اسکی طرف سے کوئی بدلہ قبول کیا جائے گا اور نہ سفارش فائدہ دے گی،

مغفرت و نجات صرف اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے،

وَمَنْ یَّغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ	خدا کے سوا کون مغفرت کرسکتا ہے،

اسلام نے خدا اور بندہ کے درمیان نبی کے علاوہ اور کسی انسان کو وسیلہ نہیں مانا ہے،

یہ وسیلہ اس لیے ضروری ہے کہ انسان نے نبی ہی کے ذریعہ خدا کو پہچانا ہے، اس لیے خدا کیجانب سے نبی جو احکام لاتا ہے، اسکی جو وضاحت و تشریح کرتا ہے، اور ان کی روشنی میں خود جو تعلیم دیتا ہو ان سب میں اس کی پیروی ضروری ہے، ان پر عمل کے بعد پھر ہر شخص براہ راست خدا تک پہنچ سکتا ہے، اس لیے کہ خدا رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہے،

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ
مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ وَنَحْنُ
اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ
(ق - ۲)

بیشک ہم نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں جو خیالات آتے ہیں ان کو ہم جانتے اور ہم اس کی رگ گلو سے بھی زیادہ قریب ہیں،

جب بندہ خدا سے دعا کرتا ہے تو وہ اس کو قبول کرتا ہے.

اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ
قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ
اِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَ
لْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُوْنَ
(بقرہ - ۲۳)

اور جب میرے بندے میرے بارہ میں تجھ سے پوچھیں (تو بتادے) کہ میں ان سے قریب ہوں، دعا مانگنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں، جب وہ مجھ سے دعا مانگے پس چاہئے کہ میرا حکم مانیں اور مجھ پر ایمان لائیں تاکہ وہ ہدایت پائیں

جب انسان خدا کو یاد کرتا ہے تو خدا بھی اس کو یاد کرتا ہے،

فَاذْكُرُوْنِیْ اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْا لِیْ
وَلَا تَكْفُرُوْنِ (بقرہ - ۱۸)

پس جب تم مجھکو یاد کروگے تو میں تم کو یاد کرونگا اور میرا شکر ادا کرو اور ناشکری مت کرو

ایک حدیث قدسی میں ہے،

اذا تقرب عبدی منی شبرا
تقربت منہ ذراعا واذا تقرب
منی ذراعا تقربت منہ باعا
واذا اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ
(مسلم کتاب الذکر والدعا
والتوبۃ والاستغفار)

جب میرا بندہ مجھ سے ایک بالشت قریب آتا ہے تو میں ایک ہاتھ اس کے قریب آتا ہوں، اور جب وہ ایک ہاتھ میرے قریب آتا ہے تو میں ایک باع[۱] اس کے قریب آتا ہوں اور جب وہ میرے پاس ٹہلتا ہوا آتا ہے تو میں اس کے پاس دوڑتا ہوا جاتا ہوں،

یہ آیات و احادیث اس کا ثبوت ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کسی وسیلہ کی ضرورت نہیں بس طلب صادق چاہیے، خدا کا فضل خود اس کی جانب رجوع ہو جاتا ہے،

دراصل درمیانی وسیلے اور سعی و سفارش کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں انسانوں میں طبقاتی تقسیم و امتیاز ہو، اور عمل کی کوئی اہمیت نہ ہو، اسلام میں یہ دونوں چیزیں نہیں ہیں، اس نے انسانی حیثیت میں سارے انسان کو برابر مانا ہے، اور عمل کو عزت و شرف کا معیار قرار دیا ہے، اور ہر انسان کو براہ راست اعمال کا مکلف اور اس کے نتائج کا ذمہ دار بنایا ہے، اس لیے کسی درمیانی وسیلہ کی ضرورت ہی نہیں،

وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْهِ
اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ
مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا یُظْلَمُوْنَ
(بقرہ - ۳۸)

اور اس دن سے ڈرو جس دن اللہ کی طرف لوٹائے جاؤگے، پھر ہر شخص کو اس کے اعمال کا پورا بدلہ دیا جائے گا اور کسی پر ظلم نہ ہوگا،

كُلُّ اُمَّةٍ تُدْعٰى اِلٰى كِتَابِهَا
اَلْیَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ
(جاثیہ - ۴)

ہر امت اپنے دفتر (اعمالنامہ) کی طرف بلائی جائے گی اور کہا جائیگا کہ تم جو کچھ کرتے تھے، آج اس کا بدلہ پاؤگے،

---

[۱] باع کے معنی پورے ہاتھ کے ہیں یعنی انگلیوں سے لیکر بازو تک،

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ وَمَنْ
اَسَاءَ فَعَلَیْھَا (جاثیہ - ۲)

جس نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے
برا کام کیا تو اس کا وبال اسی پر ہے،

كُلُّ امْرِىءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ (طور - ۱)

ہر شخص اپنی کمائی میں مبتلا ہے،

ہر شخص اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے، کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا، ہر شخص کا عمل اس کے سامنے آئیگا،

اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى
وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى
وَاَنَّ سَعْيَهٗ سَوْفَ يُرٰى ثُمَّ
يُجْزٰىهُ الْجَزَاءَ الْاَوْفٰى وَاَنَّ اِلٰى
رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى (نجم - ۳)

کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں
اٹھاتا اور انسان کو وہی حاصل ہوتا ہے
جو اس نے کمایا اور اس کی کمائی ضرور اسکے
سامنے آئے گی پھر اس کو پورا پورا بدلہ
لے گا اور تیرے رب تک سب کو پہنچنا ہے،

یہ آیات اس کا واضح ثبوت ہیں کہ اسلام میں ہر انسان براہ راست اپنے اعمال اور اس کے نتائج کا ذمہ دار ہے، اس لیے کسی درمیانی وسیلے اور سعی و سفارش کی ضرورت ہی نہیں، پیغمبر تک اس راہ میں بے بس ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے ارشاد ہوتا ہے،

قُلْ اِنِّیْ لَاۤ اَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَّ
لَا رَشَدًا (جن - ۲)

آپ کہہ دیجئے کہ میں تمہارے لیے نہ کسی نقصان کا
اختیار رکھتا ہوں نہ کسی بھلائی کا

بلکہ خود اپنے نفع و نقصان پر بھی قدرت نہیں،

قُلْ لَّاۤ اَمْلِكُ لِنَفْسِیْ ضَرًّا
وَّلَا نَفْعًا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ
(یونس - ۵)

کہہ دیجئے کہ میں اپنی ذات کے لیے بھی
کسی نقصان و نفع کا اختیار نہیں رکھتا
مگر یہ کہ جو اللہ کو منظور ہو،

چنانچہ جب یہ آیہ وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَكَ الْاَقْرَبِیْنَ (شعرا - ۱۱) نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان والوں کو جمع کرکے ان کو خبردار کیا کہ اے قریشیو، اے اولاد عبد المطلب، اے عباس اے صفیہ، اے فاطمہ میرے مال میں سے جو مانگو دے سکتا ہوں، لیکن خدا کے حضور میں تمہارے لیے کچھ نہیں کر سکتا،

گناہوں سے مغفرت اور نجات کے لیے بھی کسی واسطے اور وسیلہ کی ضرورت نہیں بلکہ صدق دل سے توبہ اور استغفار کافی ہے،

وَاسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْۤا اِلَیْهِ اِنَّ
رَبِّیْ رَحِیْمٌ وَّدُوْدٌ (ہود - ۸)

اور اپنے رب سے معافی چاہو اور اسکی طرف رجوع کرو
بیشک میرا رب مہربان اور محبت والا ہے،

توبہ و استغفار اور نجات و مغفرت کی آیات و احادیث اوپر گذر چکی ہیں اس لیے یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، اس تفصیل سے یہ ثابت ہوگیا کہ اسلام میں ہر شخص کے لیے براہ راست خدا تک پہنچنے اور گنہگاروں کے لیے توبہ و استغفار کے ذریعہ نجات و مغفرت کا دروازہ کھلا ہوا ہے، اس کے لیے کسی درمیانی وسیلہ کی ضرورت نہیں،

لیکن اس موقع پر ایک مغالطہ کا ازالہ ضروری ہے، آجکل کے متجددین اس کا یہ مطلب نکالتے ہیں کہ دین کی فہم و بصیرت کے لیے بھی کسی وسیلہ کی ضرورت نہیں، ہر شخص اپنی عقل و فہم سے اس کو سمجھ سکتا ہے اور علما، پروہت برہمنیت اور پاپائیت کی پھبتی کستے ہیں، مگر یہ ان کی فہم کا قصور ہے، ان دونوں میں بڑا فرق ہے، علماء کا منصب محض احکام دین کی تعلیم و تبلیغ ہے، برہمنوں کی طرح ان کا تعلق کسی خاص نسلی طبقہ سے نہیں، اور نہ ان کے مخصوص حقوق و امتیازات ہیں، جو عام مسلمانوں کو حاصل نہ ہوں، مسلمانوں کے تمام طبقوں پر دینی علوم کے دروازے کھلے ہوئے ہیں، بلکہ ان کی تعلیم ان پر فرض ہے، اور ایک ادنیٰ طبقہ کا نو مسلم بھی دینی علوم میں کمال حاصل کرکے

امامت و اجتہاد کا درجہ حاصل کر سکتا ہے، چنانچہ بہت سے ائمہ و مجتہدین ان طبقوں سے تعلق رکھتے تھے جن کو ادنیٰ سمجھا جاتا ہے، اور آج بھی ان میں بڑے بڑے علماء موجود ہیں،

اسی طریقہ سے پاپاؤں کی طرح علماء کو نجات و مغفرت کا اختیار نہیں، بلکہ خود ان کی مغفرت بھی انکے اختیار میں نہیں ہے، اور انکی حیثیت دینی احکام و فتاویٰ میں محض ایک معلم، مفتی اور مشیر کی ہے، اور ان کا کام صرف دین سے ناواقف لوگوں کو اسکے احکام بتا دینا ہے، اس قسم کے مشیروں اور معلموں سے زندگی کے کسی شعبہ میں بھی مفر نہیں ہے، چنانچہ ایسی چیزوں میں جن سے ذاتی واقفیت نہ ہو اس کے ماہروں سے مشورہ زندگی کی ناگزیر ضروریات میں ہے مثلاً ایک صاحب مقدمہ اپنے مقدمہ میں وکیل سے مشورہ کرنے، مکان بنوانے والا انجینیر سے نقشہ بنوانے اور مریض علاج کے لیے ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہے، اس کے سوا کوئی چارۂ کار ہی نہیں ہے، دینی امور و مسائل میں یہی حیثیت علماء کی ہے،

دنیا کے دوسرے علوم کی طرح علم دین بھی اپنی مستقل بالذات حیثیت رکھتا ہے اور جس طرح دوسرے علوم و فنون میں محض عام تعلیم سے درک حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لیے خاص اس فن کی تعلیم ضروری ہے، اسی طرح دین کی فہم و بصیرت کے لیے دینی علوم کی تحصیل اور اس میں کمال ملکہ اس کے ساتھ اخلاص تدین و تقویٰ بھی ضروری ہے، اس کے بغیر دین میں بصیرت حاصل نہیں ہو سکتی، یہ عجیب بات ہے کہ جو لوگ محض انگریزی پڑھکر یا عربی میں شد بد واقفیت حاصل کر کے دین میں فہم و بصیرت اور امامت و اجتہاد کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ کبھی بیماری میں خود اپنا علاج اور اپنے مقدمہ میں وکیل کے بغیر پیروی نہیں کرتے، حالانکہ ڈاکٹری اور قانون کی تمام کتابیں انگریزی میں موجود ہیں، یہی حال دینی امور و معاملات کا ہے، اس میں وہی صحیح رائے دے سکتا ہے جو دینی علوم میں پوری بصیرت رکھتا ہو، انگریزی داں بھی دینی علوم میں کمال اور دینی فہم و بصیرت حاصل کر کے یہ منصب حاصل کر سکتے ہیں، اور اس کی مثالیں موجود ہیں، اس لیے برہمنیت اور پاپائیت پر علماء کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے،

(باقی)

شیخ مجددؒ کے اصلاحی کارنامے

از

جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب ایم اے حیدرآباد سندھ

(۶)

واقعۂ اسیری

شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہیں کردہ اند

پچھلی قسط میں جہانگیر (م ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷ء) پر شیخ مجددؒ (م ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ء) کے بالواسطہ اثرات کا جائزہ لیا گیا تھا، پیش نظر قسط میں بلاواسطہ اثرات کا جائزہ لیا جائے گا، اس سے پہلے کہ ان اثرات کو بیان کیا جائے، اس اہم واقعہ کا تفصیلی ذکر ضروری ہے، جس نے ان اثرات کے لیے راہ ہموار کی،

مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء تک جہانگیر سے آپ کی ملاقات نہیں ہوئی تھی، البتہ دونوں میں مراسلت ضرور تھی، چنانچہ دفتر سوم میں یہ مکتوب ملتا ہے:-

"بادشاہ کی فتح و نصرت کی دعا کی جاتی ہے، کیونکہ اجراے احکام شریعت سلطنت کی تائید اور تقویت پر منحصر ہے، فتح و نصرت کی دو قسمیں ہیں، ایک اسباب وغیرہ، یہ فتح و نصرت کی ظاہری صورت ہے، دوسری قسم فتح و نصرت کی حقیقت ہے، وہ مسبب الاسباب کی طرف سے ہے، وما النصر الا من عند اللہ۔ اس حقیقت

فتح و نصرت کا تعلق خاصان خدا کی دعاؤں سے، حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا یرد القضاء الا الدعا" خدا کے حکم کو کوئی چیز نہیں ٹال سکتی لیکن دعا۔ تلوار اور جہاد میں یہ قوت نہیں کہ وہ قضائے الٰہی کو ٹال دے، لیکن دعا میں خدا نے یہ طاقت رکھی ہے۔ اس لیے لشکر کی قوت سے دعا کی قوت زیادہ قوی اور موثر ہے۔ قوتِ لشکر مثال جسم کی ہے، اور قوتِ دعا مثل روح کے ہے، بغیر روح جسم کارآمد نہیں، اس لیے فقرا کی دعاؤں کا فوجوں کے ساتھ ہونا ضروری اور لازمی ہے، حضور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام جہاد کے وقت فوجی قوت کے باوجود فقراء مہاجرین کے وسیلہ سے فتح و نصرت کی دعا کرتے تھے، حضورؐ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن علماء کی سیاہی شہداء کے خون سے بہتر ہو گی، اگرچہ فقیر اپنے کو اس لائق نہیں پاتا کہ لشکر شاہی کے دعاگویوں میں شامل کرے، لیکن فقیر کے نام اور اس کی دعا کی اجابت کی امید کی وجہ سے لشکر شاہی سے الگ بھی نہیں ہے۔" (شاہ محمد ہدایت علی = درّ لاثانی، حصہ سوم، مطبوعہ کانپور، ص ۱-۴۰)

چونکہ مکتوبات کی وجہ سے شیخ مجددؒ (م ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ء) کی شہرت دور و نزدیک پھیل گئی تھی؛ اس لیے بعض تذکرہ نگاروں کا یہ کہنا ہے کہ جہانگیر کے وزیر اعظم آصف جاہ نے جو مذہباً شیعہ تھا، شیخ مجددؒ کی اس عام مقبولیت کو دیکھ کر جہانگیر کو آپ کے خلاف بھڑکایا، اور شیخ مجددؒ کو ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء یعنی جلوس کے چودھویں سال کے تیسرے مہینے میں دربار میں طلب کر کے قید کر دیا، ڈاکٹر برہان الدین فاروقی لکھتے ہیں:۔

"جہانگیر کے وزیر اعظم آصف جاہ نے جہانگیر کو مشورہ دیا کہ شیخ احمد کے باب میں احتیاط سے کام لیا جائے، کیونکہ ان کا اثر ہندوستان، ایران، توران اور بدخشاں میں پھیلتا جا رہا ہے، اس نے یہ بھی مشورہ دیا کہ فوج کے سپاہیوں کو شیخ احمدؒ کے مریدین کے پاس آنے جانے

اور عہد کرنے سے روکا جائے اور شیخ احمد کو نظر بند کر دیا جائے۔" (برہان الدین فاروقی = مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید، مطبوعہ لاہور ۱۹۴۷ء، ص ۳۶)

مگر یہ واقعہ محض قیاس پر مبنی معلوم ہوتا ہے، اس میں شبہہ نہیں کہ جہانگیر کے دربار میں شیعوں کا کافی اثر و رسوخ تھا، اور وہ شیخ مجددؒ سے خوش نہ تھے، مگر یہ کہنا کہ آصف جاہ یا شیعوں کے بھڑکانے سے شیخ مجددؒ کی گرفتاری عمل میں آئی؛ تاریخی حیثیت سے صحیح نہیں معلوم ہوتا، خود جہانگیر نے تزک میں شیخ مجددؒ کی گرفتاری کا سبب یہ بتایا ہے کہ انھوں نے اپنے ایک مکتوب میں خود کو خلفاء اربعہ سے افضل بتایا ہے، ظاہر ہے کہ شیعہ حضرات یہ بات کیسے سمجھا سکتے تھے؟

ڈاکٹر عنایت اللہ نے بھی لکھا ہے کہ شیخ مجددؒ کی گرفتاری شیعوں کی معاندانہ سرگرمیوں کی وجہ سے ہوئی، مگر اسی کے ساتھ اس واقعہ کا بھی ذکر کر دیا ہے جو گرفتاری کا اصل سبب ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"شیعوں کا جہانگیر کے دربار میں کافی اثر و رسوخ تھا، شیخ مجدد نے جس شدومد کے ساتھ ان کے نظریات کی تردید کی اس سے آپ کی شخصیت ان کی نظروں میں خار کی طرح کھٹکنے لگی، چنانچہ انھوں نے (بادشاہ) کو یہ سمجھایا کہ حضرت مجدد کی سرگرمیاں سلطنت کے لیے خطرناک ہیں، چنانچہ آپ کی ایک مکاشفانہ تحریر کی بنیاد پر آپ کو ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء میں دربار میں طلب کیا گیا، دربار میں داخلہ کے وقت آپ کے بے نیازانہ طرز عمل کو دیکھ کر بادشاہ ناخوش ہو گیا اور قلعۂ گوالیار میں قید کرنے کا حکم دیدیا۔" (Dr. Inayatulah: The Ency-clopaedia of Islam New Edition) Vol. I, Fasciculus. 5 P. 297-8

جس مکتوب پر جہانگیر نے گرفت کی تھی وہ مکتوبات شیخ مجددؒ کی جلد اول موسوم بہ درّ المعرفت

کا گیارہواں مکتوب ہے، اس جلد کو شیخ مجدد کے خلیفہ خواجہ یار محمد جدید بدخشی طالقانی علیہ الرحمہ نے ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء میں مرتب کیا تھا، یہ مکتوب کافی طویل ہے، یہاں صرف اس حصہ کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے جس پر مواخذہ کیا گیا تھا، اس میں شیخ مجددؒ اپنے شیخ طریقت خواجہ محمد باقی باللہ (م ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء) کو تحریر فرماتے ہیں:۔

"دوسری یہ عرض ہے کہ اس مقام کے ملاحظہ کے دوران یکے بعد دیگرے دوسرے مقامات عالیہ بھی ظاہر ہوتے گئے، نیاز و شکستگی کی جانب توجہ کے بعد جب اس سابق مقام سے دوسرے مقام پر پہنچایا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ مقام، مقام ذوالنورین ہے، دوسرے خلفاء نے بھی اس مقام کو عبور کیا ہے، اور یہ مقام بھی، مقام تکمیل وارشاد ہے، اسی طرح دو دوسرے مقامات عالیہ پر پہنچایا گیا ہے جن کا ذکر بھی آتا ہے، اس مقام کے اوپر ایک دوسرا مقام آیا، جب اس مقام پر پہنچایا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ مقام فاروقی ہے، دوسرے خلفاء بھی اس مقام سے گذرے ہیں، اس مقام کے اوپر مقام صدیق اکبر نظر آیا، رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، اس مقام پر بھی پہنچایا گیا"۔

(شیخ مجدد: مکتوبات، جلد اول مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ، مکتوب ۱۱ ص ۳-۲۳)

تزک جہانگیر میں خود جہانگیر نے اس واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے:۔

"انہی دنوں (چودھواں جلوس شاہی) مجھ سے عرض کیا گیا کہ شیخ احمد نامی ایک جعلساز نے سرہند میں مکر و فریب کا جال بچھا کر بھولے بھالے لوگوں کو پھانس رکھا ہے، اس نے ہر شہر اور ہر علاقہ میں اپنا ایک ایک خلیفہ مقرر کیا ہے، جو لوگوں کو فریب دینے اور معرفت کی دکانداری کرنے میں بہت پختہ ہیں، اس نے اپنے مریدوں اور معتقدوں کے نام وقتاً فوقتاً جو خرافات خطوط لکھے ہیں انھیں مکتوبات کے نام سے ایک کتاب کی شکل میں جمع کیا ہے، اس دفتر بے معنی میں اس نے بہت سی ایسی لغو باتیں تحریر کی ہیں، جو کفر کی حد تک پہنچتی ہیں، ایک

مکتوب میں اس نے لکھا ہے کہ مقامات سلوک طے کرتے ہوئے وہ مقام ذوالنورین میں پہنچا، جو نہایت عالیشان اور پاکیزہ تھا، وہاں سے گذر کر مقام فاروق اور مقام فاروق سے گذر کر مقام صدیق میں پہنچا، پھر وہاں سے گذر کر مقام محبوبیت میں پہنچا، جو نہایت منور و دلکش تھا، اس مقام پر اس پر مختلف الالوان روشنیوں کے پرتو پڑتے رہے، گویا استغفر اللہ بزعم خویش وہ خلفاء کے مرتبے سے بھی بڑھ گیا، اور ان سے عالی تر مقام پر فائز ہوا، اس نے اسی طرح کی اور بھی گستاخانہ باتیں خلفاء کی شان میں لکھی ہیں، جن کو تحریر کرنا طوالت اور خلفاء کی شان میں بے ادبی کا باعث ہوگا۔

ان وجوہ کی بنا پر میں نے اسے دربار میں طلب کیا تھا، جب حسب الطلب وہ حاضر خدمت ہوا تو میں نے اس سے جتنے سوالات کیے، ان میں سے کسی ایک کا بھی کوئی معقول جواب نہیں دے سکا، بے عقل اور کم فہم ہونے کے علاوہ مغرور و خود پسند بھی ہے، اس لیے میں نے اس کے حالات کی اصلاح کے لیے، یہی موزوں سمجھا کہ اسے کچھ دنوں کے لیے قید رکھا جائے تاکہ اس کے مزاج کی شوریدگی اور اس کے دماغ کی آشفتگی جاتی رہے، اور عوام میں جو شورش پھیلی ہوئی ہے وہ تھم جائے، چنانچہ اسے انی رائے سنگھ دلن کے حوالے کیا کہ اسے قلعہ گوالیار میں قید رکھے"۔

(جہانگیر: تزک جہانگیری مطبوعہ لاہور ۱۹۶۰ء ص ۴۸-۵۶۳)

شاہ جہاں نے (م ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۸ء) جو اس وقت شہزادہ خرم کے نام سے مشہور تھا، جب سنا کہ جہانگیر نے شیخ مجددؒ کو دربار میں طلب کیا ہے تو اس کو بڑی فکر دامن گیر ہوئی کیونکہ وہ آپ سے انتہائی عقیدت و محبت رکھتا تھا، اس کو اس کا بھی کھٹکا تھا کہ شیخ مجددؒ دربار شاہی میں سجدۂ تعظیمی نہ کرینگے، جس سے سنگین نتائج نکلنے کا امکان ہے، چنانچہ اس خطرے کے پیش نظر شاہ جہاں نے افضل خاں

اور خواجہ مفتی عبد الرحمٰن کو چند کتابیں دے کر شیخ مجددؒ کے پاس بھیجا، اس کی تفصیل مولانا غلام علی آزاد بلگرامی کی زبانی سنیے، وہ لکھتے ہیں:۔

"سلطان شاہ جہاں بن سلطان جہانگیر جناب شیخ سے اخلاص رکھتا تھا، چنانچہ اس سے قبل کہ آپ دربار شاہی میں تشریف لیجائیں، دو پیامبروں یعنی افضل خاں اور خواجہ عبدالرحمٰن مفتی کو چند فقہ کی کتابیں دے کر شیخ کے پاس بھیجا، اور یہ کہلا بھیجا کہ علماء نے سلاطین کے لیے سجدۂ تعظیمی جائز قرار دیا ہے، اگر آپ بادشاہ کو سجدہ کرلیں گے تو میں اس بات کی ضمانت کرتا ہوں کہ آپ کو بادشاہ سے کوئی گزند نہ پہنچے گا، لیکن شیخ نے اس کو منظور نہ کیا، اور فرمایا کہ یہ تو رخصت ہے، عزیمت یہ ہے کہ غیر اللہ کو سجدہ نہ کیا جائے"۔

(غلام علی آزاد بلگرامی: سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان، مؤلفہ ۱۱۷۷ھ / ۶۴-۱۷۶۳ء، مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۴۹)

شیخ مجددؒ نے عزیمت کو رخصت پر ترجیح دے کر تاریخ ہند کو یکسر بدل دیا، اگر آپ رخصت پر عمل کرلیتے تو تاریخ ہند کا کچھ اور ہی نقشہ ہوتا، شاہی دربار میں حاضری کے بعد جو معاملہ پیش آیا اسکی تفصیل یہ ہے:۔

"سلطان (جہانگیر) نے شیخ مجدد سے کہا "میں نے سنا ہے کہ تم نے لکھا ہے کہ تمھارا مرتبہ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے مرتبہ سے بھی بلند ہے؟ شیخ نے اس کا اقرار کیا اور جواب میں فرمایا کہ "اگر آپ اپنے ایک ادنیٰ خادم کو اپنے پاس طلب فرمائیں تو یقیناً وہ خادم امراء کے مقامات و مدارج کو طے کرکے آپ تک پہنچے گا، مگر اس کے بعد پھر اپنی جگہ پر واپس چلا جائے گا، اس سے تو یہ لازم نہیں آتا کہ اس ادنیٰ خادم کا مرتبہ امراء کے مرتبہ سے بڑھ گیا"!

اس جواب پر بادشاہ خاموش ہوگیا، اور عتاب سے درگذر کیا، اسی اثنا میں حاضرین میں سے ایک شخص نے سلطان سے عرض کیا کہ "آپنے اس شیخ کے تکبر کو ملاحظہ نہیں فرمایا؟ اس نے

آپ کو سجدہ تک نہیں کیا، حالانکہ آپ ظل اللہ اور خلیفۃ اللہ ہیں، بلکہ معمولی تواضع سے بھی کام نہیں لیا جو لوگ باہمی ملاقاتوں میں ظاہر کرتے ہیں"، یہ سنکر بادشاہ غضبناک ہوگیا اور آپ کو گوالیار میں قید کر دیا گیا"۔ (وکیل احمد: الکلام المنجی بردّ ایرادات البرزنجی، ص ۲-۱۰۱، مطبوعہ دہلی ۱۳۱۲ھ)

شیخ مجددؒ کی جہانگیر سے ملاقات کو اس طرح بھی بیان کیا جاتا ہے:۔

"آپ نے دیکھا کہ بادشاہ مستی کی حالت میں ہے اور حقایق و دقایق کو نہیں سمجھ سکتا، اور نیچے اتر کر عامیانہ اور قریب الفہم جواب دیا، اور فرمایا کہ میں تو اپنے کو کتے سے بھی افضل نہیں سمجھتا چہ جائیکہ حضرت صدیق اکبرؓ سے افضل کہوں؟ لیکن چونکہ یہ حال اور عروج واقعہ ہوا تھا اس لیے میں نے اپنے شیخ کو اس لیے مخفی طور پر لکھا تھا کہ وہ اس کی صحت و سقم کا پتہ لگائیں، دشمنوں نے اس کو ناسمجھی سے آپ کے سامنے پیش کردیا، اس کے بہت سے جواب ہیں، آسان تر جواب یہ ہے کہ شاہ نے مجھکو پچاس سال کے بعد آج یاد فرمایا ہے، اور اپنے حضور میں طلب کیا ہے، اور میں امیروں اور شاہزادوں کے مقامات سے گزر کر آپ کے سامنے کھڑا ہوں، کیا اس وقت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میں پانچ ہزاری اور دس ہزاری امراء سے افضل ہوگیا ہوں؟ حالانکہ میرا وہی بوسیدہ گھر ہے جو سرہند میں مشہور و معروف ہے، ایک مدت کے بعد مجھکو شاہ کے دربار میں پہنچایا گیا، امرا کے مقامات سے بالاتر کیا گیا اور آپ کے قریب کر دیا گیا، مگر تھوڑی دیر بعد اپنے گھر واپس چلا جاؤنگا اور ساری عمر اپنے اسی اصل مسکن میں رہوں گا اور آپکے وزراء ہمیشہ آپکے قریب رہیں گے، ہم جیسے تو اپنی ضرورت کے لیے ساری عمر میں ایک مرتبہ آپکے پاس آئیں گے اور پھر واپس جائیں گے، اس طرح اصحاب کرام بھی ہمیشہ حضرت پیغمبر علیہ السلام کے قریب ہیں

اور ہم غرض مندوں کی طرح عمر میں ایک بار ان کے حضور میں پہنچے اور حاجت روائی
کے بعد واپس آگئے، اور اپنے اصل مقام پر قائم ہیں اور زندہ ہیں۔"
(وکیل احمد: انوار احمدیہ، مطبوعہ دہلی ۱۳۰۹ھ ص ۱۱-۱۲)

مندرجۂ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مجددؒ کی گرفتاری کا اصل سبب آپ کی خودی اور عزیمت پسندی تھی ؎

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے — جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار

نواب صدیق حسن خاں نے بھی یہی لکھا ہے:

"سلطان جہانگیر نے سجدۂ تعظیمی نہ کرنے کی وجہ سے آپ کو قلعۂ گوالیار میں محبوس کیا۔
آزاد نے اپنی غزل میں اسی طرف اشارہ کیا ہے:۔

لقد بوع الاقران فی الھند ساجع — وجدّ دفن العشق یا للمغرد
فلا عجب ان صاحہ متقنص — المتزفی الاسلاف قید المجدد

(نواب صدیق حسن خاں: ابجد العلوم مطبوعہ بھوپال ۱۲۹۵ھ ج ۳- ص ۸۹۹)

مکتوب کے سلسلے میں شیخ مجددؒ پر جو الزام لگایا گیا تھا، دارا شکوہ نے (م ۱۰۷۰ھ / ۱۶۵۹ء) اس کی پرزور تردید کی ہے، وہ لکھتا ہے:

"آخر سال میں شیخ پر بعض اشخاص نے یہ اعتراض کیا بلکہ تہمت لگائی کہ آپ اپنے کو خلفائے راشدین سے بھی افضل مانتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ محض بہتان تھا جو بعض مخالفین نے آپ پر لگایا تھا۔" (دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء، ترجمہ محمد وارث کامل مرحوم مطبوعہ لاہور، ص ۲۳۳)

شیخ مجددؒ کے حبس بے جا کو مغربی فضلاء نے بھی مذموم قرار دیا ہے، چنانچہ ٹی، ڈبلو، آرنلڈ

لکھتے ہیں:۔

"سترہویں صدی عیسوی میں، ہندوستان میں شیخ احمد مجدد نامی ایک عالم تھے جن کو غیر منصفانہ طریقہ پر قید کیا گیا تھا، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے قید خانہ میں کئی سو غیر مسلموں کو مشرف بہ اسلام کیا۔" (T. W. Arnold: The Encyclopaedia of Religions and Ethics. By James Hasting. 1956 P. 748)

پریچنگ آف اسلام میں بھی قدرے تفصیل کے ساتھ اس واقعہ پر روشنی ڈالی ہے، اس میں لکھا ہے:

"جہانگیر کے دور حکومت (۱۶۰۵ء تا ۱۶۲۸ء) میں شیخ احمد مجدد نامی ایک سنی عالم تھے۔ انھوں نے شیعہ نظریات کی جس شد و مد کے ساتھ تردید کی اس نے ان کو خاص طور پر ممتاز کر دیا تھا، اس لیے وہ ان پر چند جھوٹے الزامات لگا کر قید کروانے میں کامیاب ہو گئے، جن دو سالوں میں وہ قید خانہ میں رہے، انھوں نے اپنے کئی سو ہندو ساتھی قیدیوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔" (T. W. Arnold. The Preaching of Islam. P. 412. 1956)

سی، اے، اسٹوری نے بھی شیخ مجددؒ کی نامناسب قید کی مذمت کی ہے، اس نے لکھا ہے:

"۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء میں جہانگیر نے آپ کے مکتوبات کے بظاہر متکبرانہ جملوں کی آڑ لیکر گوالیار میں محبوس کر دیا۔" (C. A. Storey. The Persian Literature vl. I Part II London 1953 P. 888)

ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ مجددؒ (م ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ء) نے قلعۂ گوالیار میں قید و بند کے دوران میں بھی بیعت و ارشاد کا سلسلہ جاری رکھا اور ہزاروں مشرکین کو حلقہ بگوش اسلام کیا۔

اس کے نفسِ گرم کی تاثیر ہے ایسی　　ہو جاتی ہے خاکِ چمنستاں شرر آمیز

مفتی غلام سرور لاہوری، شیخ مجددؒ کی قید پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"جب آپ قید خانے میں پہنچے تو چند ہزار کفار کو جو زندان شاہی میں محبوس تھے، مشرف بہ اسلام کیا، سیکڑوں لوگوں کو اپنی ارادت سے سرفراز فرما کر ولایت کے درجہ تک پہنچا دیا، حضرت شیخ نے قید خانہ میں کبھی بھی بادشاہ کے لیے بد دعا نہیں کی، بلکہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر بادشاہ مجھ کو قید نہ کرتے تو یہ چند ہزار لوگ جو دینی فوائد سے مستفید ہوئے ہیں محروم رہتے، اور جو ترقیات اور مقامات مجھ کو حاصل ہوئے، . . . . . .

. . . اور جن کا حصول نزول بلا ہی پر منحصر تھا، ہرگز حاصل نہ ہوتے۔"

(مفتی غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، مطبوعہ، لکھنؤ، ۱۸۷۳ء)

شیخ مجددؒ (م ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ء) کی گرفتاری کی خبر آناً فاناً ملک کے گوشہ گوشہ میں پھیل گئی، پیر سید احمد علیہ الرحمہ کا بیان ہے:

"جس زمانے میں سلطان نے حضرت کو تکلیف پہنچائی میں ملک دکن میں تھا، ناگاہ نے سنا کہ سلطان زماں نے آپ کو سختی کے ساتھ طلب کر کے شہید کر دیا، میں اس وحشت ناک خبر سے بیقرار ہو گیا اور بازار میں نکل آیا تاکہ کسی قاصد سے کوئی فرحت اثر خبر سننے میں آئے۔" (شیخ بدرالدین: حضرات القدس، مطبوعہ لاہور ۱۳۴۱ھ، ص ۳۶)

چونکہ امرائے سلطنت حضرت شیخ مجددؒ سے عقیدت رکھتے تھے، اس لیے اس سانحہ سے ان میں بد دلی پیدا ہو گئی، بلکہ بعض تذکرہ نگار اور مورخوں کا بیان ہے کہ ان میں بغاوت پھیل گئی، لیکن صاحب زبدۃ المقامات اور صاحب حضرات القدس نے جو شیخ مجددؒ کے خلفاء میں سے تھے، اس بغاوت کا اشارۃً بھی ذکر نہیں کیا ہے، البتہ صاحب روضۃ القیومیہ، کمال الدین محمد احسان کا بیان ہے

کہ "امرائے ہند خان خاناں، خان اعظم، سید صدر جہاں، اسلام خاں، مہابت خاں، مرتضیٰ خاں، قاسم خاں، تربیت خاں، خان جہاں لودھی، سکندر لودھی، حیات خاں، اور دریا خاں وغیرہ نے جب شیخ مجددؒ کی گرفتاری کی خبر سنی تو وہ سرکشی پر آمادہ ہو گئے، اور یہ طے پایا کہ مہابت خاں حاکم کابل کو سردار مقرر کیا جائے اور باقی فوج خزانے سے اس کی اعانت کرے، اور بدخشاں، خراسان اور توران کے حاکموں نے جو شیخ مجددؒ کے مرید تھے مہابت خاں کی مدد کی، جب اسکے پاس فوج و خزانہ کافی ہو گیا تو اس نے شاہی اطاعت سے سر پھیر لیا، دریائے جہلم پر دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا، اسی اثناء میں خان خاناں اور دیگر امراء کی طرف سے مہابت خاں کو یہ پیغام پہنچا،

"فتنہ و فساد کو فرو کرو اور بادشاہ کی اطاعت کرو کیونکہ آنحضرت نے ایسا ہی فرمایا ہے۔"

(کمال الدین محمد احسان: روضۃ القیومیہ مطبوعہ لاہور، ص ۱۸۹)

ڈاکٹر عبدالوحید خاں نے بھی مہابت خاں کی بغاوت کا ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:-

"لیکن اس قید نے گورنر کابل مہابت خاں کو بہت ہی چراغ پا کر دیا، اس نے جہانگیر کے خلاف بغاوت کر دی اور حسن اتفاق سے جہلم کے مقام پر جہانگیر کو قید کر لیا، پھر شیخ کے حکم پر رہا کر دیا، اس لیے جہانگیر نے جلد ہی شیخ کو رہا کر دیا جو بعد میں بادشاہ کے مشیر خصوصی ہو گئے۔" (Dr. Abdul Wahid: Iqbal His art and thought 1948 - P. 106)

لیکن مورخین نے مہابت خاں (م ۱۶۳۴ء) کی بغاوت کو نور جہاں سے ذاتی مخاصمت کا سبب قرار دیا ہے، چنانچہ آلف کیرو لکھتا ہے:-

"یہ وہی مہابت خاں (م ۱۶۳۴ء) ہے جو بعد میں ملکہ نور جہاں کے خلاف ہو گیا تھا، اور دریائے جہلم کے کنارے پر خود بادشاہ کو قید کرنے کی فکر میں تھا۔"

(Olaf Carae: The Pathans, 1958, P. 226 New York
& S. R. Sharma: Mughal Empire in India, Part II. 1947. A.D.

جہانگیر نے تزک میں چودھویں سال جشن نوروز کے ذیل میں شیخ مجددؒ کی گرفتاری کا ذکر کیا ہے، پھر اکیسویں سال جشن نوروز کے ذیل میں مرزا ہادی بیگ تکملہ نگار تزک نے مہابت خاں کی بغاوت کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح شیخ مجددؒ کی گرفتاری اور مہابت خاں کی بغاوت کے درمیان تقریباً سات سال کا فرق ہے، اس لیے شیخ مجددؒ کی گرفتاری کو مہابت خاں کی بغاوت کا سبب بتانا تاریخی حیثیت سے صحیح نہیں ہے۔ مرزا ہادی بیگ نے بغاوت کا اصل سبب یہ بتایا ہے کہ آصف خاں کو مہابت خاں سے پرخاش تھی، وہ نامعقول الزامات تراش کر مہابت خاں کو ذلیل کرنا چاہتا تھا، اس لیے مہابت خاں نے مجبوراً یہ جرأت مندانہ قدم اٹھایا، مرزا ہادی بیگ لکھتا ہے :-

"گذشتہ اوراق میں یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ شہنشاہ نے عرب دست غیب کو مہابت خاں کے پاس روانہ کرکے اس سے ان ہاتھیوں کو طلب کیا تھا جن پر وہ بنگال میں شاہ جہاں کی شورش کے زمانہ میں قابض ہو گیا تھا، اور یہ بھی تحریر کیا جا چکا ہے کہ اسے دربار میں حاضر ہونے کا بھی اشارۃً حکم دیا گیا تھا، انہی دنوں میں وہ مذکورہ احکامات کے مطابق دریائے جہلم کے کنارے شاہی لشکر کے پاس پہنچ گیا، حقیقت میں اسے آصف خاں کی تجویز پر طلب کیا گیا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ اسے طرح طرح سے ذلیل و خوار کرکے اس کی عزت و ناموس اور جان و مال پر ہاتھ ڈالے۔" (مرزا ہادی بیگ، تزک جہانگیری (تکملہ) مطبوعہ لاہور، ص ۸۱۸ سنہ ۱۹۶۰ء)

لیکن یہ واضح رہے کہ مہابت خاں، شیخ مجددؒ کے خاص معتقدوں میں تھا۔ ڈاکٹر ترپاٹھی لکھتے ہیں،

"خان خاناں، سید صدر جہاں، خان جہاں، اور مہابت خاں آپکے مداحین بیان کیے جاتے ہیں"

(Dr. R. P. Tripathy: Rise and Fall of The Mughal Empire. 1956. P. 355

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مہابت خاں نے شیخ مجددؒ کی گرفتاری کی وجہ سے بغاوت نہیں کی تھی، ایسا کہنا تاریخی حقایق کے سراسر خلاف ہے، بغاوت کا واقعہ شیخ مجددؒ کے واقعۂ اسیری کے سات برس بعد پیش آیا، البتہ یہ قیاس صحیح ہو سکتا ہے کہ شیخ مجددؒ کی گرفتاری سے ارکان دولت میں شورش کا اندیشہ پیدا ہو گیا ہوگا، مکاتیب شیخ مجددؒ میں اس کی طرف اشارہ ہے (دیکھو دفتر سوم، مکتوب نمبر ۱۵)

زمانۂ اسیری کی مراسلت شیخ مجددؒ قلعہ گوالیار میں تقریباً ایک سال قید رہے (۱۰۲۸ھ تا ۱۰۲۹ھ) اس عرصہ میں جو مکتوبات احباب و اقربا کے نام ارسال فرمائے ہیں، وہ بڑے سبق آموز ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ آپ کی عظیم شخصیت کے اصلی جوہر واقعۂ اسیری کے بعد ہی کھلے ہیں

قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند
ہر اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند

یہاں چند مکاتیب کے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں

شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ (۱۰۵۲ھ / ۱۶۴۲ء) کو تحریر فرماتے ہیں :-

"مخدوم و مکرم! مصیبتوں کے آنے پر ہر چند کہ تکلیف برداشت کرنی پڑتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انعام و اکرام کی امید بھی لگی رہتی ہے، حزن و اندوہ میں یہ بڑا ہی اچھا سرمایہ اور خزان الم و مصیبت کی من بھاتی نعمت ہے، ان شکر پاروں کے اوپر کڑوی دوا کا ہلکا سا غلاف چڑھا دیا گیا ہے، اور اس بہانے سے بظاہر مصیبت دکھائی گئی ہے، مگر نیک بخت تو مٹھاس پر نظر رکھتے ہوئے تلخی کو مٹھاس کی طرح کھا جاتے ہیں، اور حرارت کو صفرائے شیریں کے برعکس پاتے ہیں، شیریں کیوں نہ پائیں کیونکہ محبوب کے افعال تو سب ہی میٹھے ہیں، جو ماسوا اللہ کی محبت میں گرفتار ہو اس کو کڑوے لگتے ہیں، دولت مند تو محبوب کی دی ہوئی مصیبت میں اس قدر لذت و حلاوت

پاتے ہیں کہ انعام میں بھی متصور نہیں، ہر چند کہ دونوں محبوب ہی کی جانب سے ہیں، لیکن مصیبت میں محب کے نفس کو دخل نہیں اور انعام مراد نفس پر مبنی ہے،

ع هنیئاً لأرباب النعیم نعیمها

اللہم لاتحرمنا اجرہم ولا تفتنا اجرہم، آپ کا وجود شریف اسلام کی اس غربت میں مسلمانوں کے لیے مغتنم ہے، سلمکم اللہ سبحانہٗ وابقاکم،، والسلام،

(محمد منظور نعمانی: تذکرۂ مجدد الف ثانی، مطبوعہ لکھنؤ، ۱۹۵۹ء ص ۲۶۹، دفتر دوم مکتوب ۷۹)

فرزندان گرامی، خواجہ محمد معصومؒ اور خواجہ محمد سعید کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"فرزندانِ گرامی! مصیبت کا وقت اگرچہ تلخ و بے مزہ ہے لیکن اس میں فرصت میسر آجائے تو غنیمت ہے، اس وقت چونکہ تم کو فرصت میسر ہے، خدا کا شکر بجا لاکر اپنے کام میں مشغول ہو جاؤ، اور ایک لمحہ بھی فارغ نہ بیٹھو، تین باتوں میں سے ایک بات کی پابندی ضرور رہنی چاہیے، تلاوت قرآن پاک، طول قرأت کے ساتھ نماز اور کلمۂ لا الہ الا اللہ کی تکرار، کلمہ "لا" کے ساتھ نفس کے خود ساختہ خداؤں کی نفی کریں، اپنی مرادوں اور مقصدوں کی بھی نفی کریں، اپنی مرادیں چاہنا خدائی کا دعویٰ کرنا ہے، اس لیے چاہیے کہ سینہ میں کسی مراد کی گنجایش ہی نہ رہے، اور ہوس کا خیال تک نہ آنے پائے، تاکہ حقیقت حیات متحقق ہو...

.... ہوائے نفسانیہ کو جو جھوٹے خدا ہیں "لا" کے تحت لائیں تاکہ ان سب کی نفی ہو جائے، اور تمھارے سینہ میں کوئی مراد اور مقصد باقی نہ رہے، حتی کہ میری رہائی کی آرزو بھی جو اس وقت تمھاری سب سے اہم آرزوؤں میں ہے، نہ ہونی چاہیے، تقدیر اور اس تعالیٰ کے فعل و مشیت پر راضی رہیں...... جہاں بیٹھے ہوئے ہیں اسی کو اپنا وطن سمجھیں، یہ چند روزہ زندگی جہاں بھی گزرے اللہ کی یاد میں گزرنی چاہیے" (شیخ احمد مجدد: مکتوبات شریف دفتر سوم، حصہ ہشتم، مکتوب نمبر ۲ مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ)

ایک مکتوب میں اپنے خلیفہ شیخ بدیع الدین کو تحریر فرماتے ہیں:۔

"پرسوں تربیت جمالی کے ذریعہ منزلیں طے کرائی جارہی تھیں، اب تربیت جلالی کے ذریعہ مراحل طے کرائے جارہے ہیں، اس لیے مقام صبر، بلکہ مقام رضا پر قائم رہیں۔ اور جمال و جلال کو ایک ہی جانیں، ہم نے لکھا تھا کہ "ظہور فتنہ کے وقت سے ذوق و حال جاتا رہا"۔ ذوق و حال تو درحقیقت گناہ شمار ہونے چاہئیں، کیونکہ جفائے محبوب اس کی وفا سے زیادہ لذت بخش ہوتی ہے، یہ کیا مصیبت آئی کہ تم بھی عام لوگوں کی طرح باتیں کرنے لگے، اور محبت ذاتیہ سے دور نکل گئے؟ (شیخ مجدد: مکتوبات شریف، دفتر سوم، حصہ ہشتم مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ)

ایک اور مکتوب میں مرزا مظفر خاں کو تحریر فرماتے ہیں:۔

"حقیقت تو یہ ہے کہ جو چیز بھی محبوب حقیقی کی طرف سے پہنچے اس کو کشادہ پیشانی اور فراخ حوصلگی سے احسان مندی کے ساتھ قبول کرنا چاہیے، بلکہ اس سے لطف اٹھانا چاہیے، رسوائی اور بے ننگی جو مراد محبوب ہے، محبوب کے نزدیک نام و ننگ سے بہتر ہے، یہ اس کے دل کی خواہش ہے، اگر یہ بات محب میں پیدا نہ ہو تو اس کی محبت ناقص ہے، بلکہ وہ دعوی محبت میں جھوٹا ہے

گر طمع خواہد زمن سلطان دین خاک بر فرق قناعت بعد ازین

(شیخ مجددؒ:۔ دفتر دوم، مکتوبات شریف، حصہ ہفتم، مکتوب ۷۵، مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ)

اپنے ایک دوسرے خلیفہ خواجہ میر محمد نعمان (م۔ ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء) کے نام تحریر فرماتے ہیں:

"عاشق جس طرح محبوب کے انعام میں مزہ پاتا ہے، اسی طرح اس کے ایلام میں بھی اس کو لطف آتا ہے، بلکہ ایلام میں اور زیادہ مزہ آتا ہے، کیونکہ اس میں حظ نفس کا شائبہ نہیں ہوتا اور اسکی آرزو کو بھی دخل نہیں ہوتا، جب حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ، جو جمیل مطلق ہے، اس شخص کو آزار

پہنچانا چاہے تو یقیناً اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ بھی اس شخص کی نظر میں جمیل ہے، بلکہ اس میں اس کو لطف آتا ہے، چونکہ اس جماعت کی مراد اللہ تعالیٰ کی مراد کے عین مطابق ہے، اور یہ مراد اس مراد کے ظاہر ہونے کا دریچہ ہے، اس لیے یقیناً انکی مراد بھی نظر کو بھلی اور اچھی معلوم ہوتی ہے، اور اس میں لطف آتا ہے، اور اس شخص کا عمل، جو محبوب کے عمل کا آئینہ دار ہو، محبوب کے عمل کی طرح پیارا لگتا ہے، اور اس کا کرنے والا اسی نظر کی وجہ سے عاشق کی نظر میں محبوب ہے، عجیب بات ہے کہ اس شخص کی جانب سے جتنی جفائیں ہوتی ہیں، عاشق کی نظر میں وہ اتنا ہی زیادہ پسندیدہ ہوتا جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ غضب محبوب کی پوری پوری نمایندگی کر رہا ہے، اس راہ کے دیوانوں کا معاملہ نرالا ہے، پس اس شخص کی برائی چاہنا اور اس سے بددل ہونا، محبوب کی محبت کے منافی ہے، کیونکہ وہ شخص تو فعل محبوب کے آئینہ کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لیے جو لوگ آزار پہنچانے کے درپے ہیں وہ دوسری مخلوق سے زیادہ نگاہوں کو بھلے معلوم ہوتے ہیں، اس لیے دوستوں سے کہدیں کہ وہ تنگئ دل کو دور کریں اور جو لوگ یا جماعت آزار کے درپے ہے اس سے برا سلوک نہ کریں، بلکہ ان کے فعل سے لطف اٹھائیں،"

(شیخ مجدد رح، مکتوبات شریف، دفتر سوم، حصہ ہشتم، مکتوب ۱۵، مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ)

ان مکاتیب مقدسہ کے آئینہ میں شیخ مجدد کے کردار کی تابناکی کو بخوبی دیکھا جا سکتا ہے، خود باختگی اور خود سپردگی کا یہ عالم ہے کہ محبوب کی جفاؤں میں بھی لذت حاصل ہوتی ہے،

جفا جو عشق میں ہوتی ہے وہ جفا ہی نہیں
ستم نہ ہو تو محبت میں کچھ مزا ہی نہیں

ذرا "عشق خانۂ ویراں ساز" کی بلند ہمتی تو دیکھئے کہ دشمن کی خنجر آزمائی کے بعد بھی اس کے دست بازو کو دعائیں دے رہے ہیں،

آں کشتہ ہیچ حق محبت ادا نہ کرد
کز بہر دست و بازوئے قاتل دعا نہ کرد

(باقی)

اردو شاعری اور فن تنقید

از

مولانا عبد السلام صاحب ندوی مرحوم

(۷)

شاعری کی حقیقت اور شاعری کے اجزاء کے متعلق مولانا حالیؔ اور مولانا شبلیؔ نے جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق بعض مباحث تو مولانا حالیؔ کے یہاں نہایت مجمل، نہایت نامکمل اور نہایت بے اثر طریقہ پر بیان کیے گئے ہیں، اور بعض مباحث ایسے ہیں جن پر مولانا حالیؔ کی نگاہ ہی نہیں پڑی ہے، اس لیے انھوں نے ان کو بالکل چھوڑ دیا ہے، انہی مباحث میں ایک بحث یہ ہے کہ تخئیل اور محاکات کے مواقع استعمال کیا ہیں؟

مولانا حالیؔ نے اس پر کوئی بحث نہیں کی ہے، لیکن مولانا شبلیؔ نے ان مواقع کی تعیین کی ہے اور لکھا ہے کہ "تخئیل اور محاکات اگرچہ دونوں شاعری کے عنصر ہیں، لیکن بلحاظ اکثر دونوں کے استعمال کے مواقع الگ ہیں، یہ سخت غلطی ہے کہ ایک کے بجائے دوسرے کا استعمال کیا جائے، مثلاً مناظر قدرت کا بیان محاکات میں داخل ہے، یعنی مثلاً اگر بہار، خزاں، باغ، سبزہ، مرغزار اور آب رواں کا بیان کیا جائے تو محاکات سے کام لینا چاہیے، یعنی اس طرح بیان کرنا چاہیے کہ ان چیزوں کا اصلی سماں آنکھوں کے سامنے پھر جائے، یہی نکتہ ہے جس کو ابن رشیق نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے،

وقال بعض المتاخرین ابلغ — بعض متاخرین کا قول ہے کہ بہترین منظر نگار کا

الوصف ما قلب السمع بصرا   وہ ہے جو کان کو آنکھ بنا دے،

اس بنا پر متاخرین کی سخت غلطی جس سے انکی شاعری بالکل برباد ہوگئی یہ ہے کہ وہ ان موقعوں پر محاکات کے بجائے تخئیل سے کام لیتے ہیں، مثلاً بہار کی تعریف میں کلیم کہتا ہے،

بہ نوعے آتشِ گل درگرفت است   کہ بلبل رفت و در باغ آشیاں کرد

یعنی پھولوں کی وجہ سے باغ میں اس طرح آگ لگ گئی ہے کہ بلبل نے جاکر پانی میں گھونسلا بنایا،

بصورت بید مجنوں آبشار است   رطوبت برگ را از بس رواں کرد

بید مجنوں ایک درخت ہوتا ہے جس کی شاخیں زمین تک لٹکتی رہتی ہیں، شاعر کہتا ہے کہ بہار کی وجہ سے رطوبت اس قدر بڑھ گئی ہے کہ بید مجنوں ایک آبشار یعنی پانی کا جھرنا معلوم ہوتا ہے۔

زمانہ ایست کہ بر قفل اگر نسیم وزید   بسان غنچہ اش از انبساط خنداں کرد

یعنی آب و ہوا کا یہ اثر ہے کہ قفل کو اگر ہوا لگ جاتی ہے تو کلی کی طرح کھل جاتا ہے،

غور کرو ان اشعار سے بہار کی کسی قسم کی کیفیت دل پر طاری ہوسکتی ہے؟ افسوس یہ ہے کہ متاخرین کا کلام تمامتر اسی قسم کی شاعری سے بھرا پڑا ہے، ظہوری کا ساقی نامہ جس کی اس قدر دھوم ہے، اسی قسم کے خیالاتِ دور از کار کا مخزن ہے۔

اسی طرح مدحیہ شاعری بھی محاکات میں داخل ہے، یعنی کسی شخص کی مدح کی جائے تو اس کے واقعی اوصاف بیان کرنے چاہئیں، جس سے اس شخص کی عزت اور عظمت دلوں میں پیدا ہو، لیکن اکثر شعراء مدح میں تخئیل سے کام لیتے ہیں، اور اس قسم کے خیالی مضامین پیدا کرتے ہیں جن کو محاکات اور اصلیت سے کچھ واسطہ نہیں ہوتا،

مولانا حالی نے مثنوی طلسم الفت کے ان اشعار پر جن میں ایک بازار کی رونق کا سین دکھایا گیا ہے۔

پر جگر سوختہ جدھر جائے   سکۂ داغِ دل بھنا لائے

ایسا کانٹا ہے خار مژگاں کا   وزن کرلیتا ہے زرِ جاں کا

ہیں طرحدار کتنے میوہ فروش   پستۂ لب پہ ہے یہ اُن کے خروش

جان دیں لیکے شاہدانِ چمن   بیچ ڈالے ہیں سستے سیبِ ذقن

شیرۂ جاں کی وہ مٹھائی ہے   جس نے کھائی ہے جان آئی ہے

وہ مصفا سڑک وہ ان کا جماؤ   آب گوہر کا چار سو چھڑکاؤ

رات دن جمگھٹا ہے میلا ہے   مہر و مہ کا کٹورا بجتا ہے

ان الفاظ میں تنقید کی ہے کہ "میر حسن نے اپنی مثنوی میں جو کچھ بیان کیا ہے اس کی تصویر آنکھوں کے سامنے کھینچدی ہے اور مسلمانوں کے اخیر دور میں سلاطین و امرا کے یہاں جو جو حالتیں ایسے موقعوں پر گذرتی تھیں، اور جو معاملات پیش آتے تھے ان کا بعینہ چربا اتار دیا ہے، میر حسن کے بعد اور مثنویوں میں بھی بدر منیر کی ریس سے یہ تمام سین دکھانے کا قصد کیا گیا ہے، لیکن اکثر راہ راست سے بہت دور جا پڑے ہیں، ایک صاحب بازار کی تعریف میں کہتے ہیں کہ "وہاں ناز و شوخی و انداز کی جنس بکتی ہے (یعنی کوئی جنس دستیاب نہیں ہوتی) ٹھنڈی سانسوں کا بازار گرم رہتا ہے، (یعنی بازار میں بالکل رونق نہیں) داغ دل کا سکہ ہر طرف بھنایا جاتا ہے (یعنی سکۂ رائج کی ریزگاری نہیں ملتی) خار مژگاں کے کانٹے میں زرِ جاں تلتا ہے (یعنی نہ وہاں سونا ہے نہ سونا تولنے کا کانٹا) میوہ فروش سیب ذقن بیچتے ہیں (یعنی سیب نہیں ملتے) حلوائیوں کی دکان پر شیرۂ جاں کی مٹھائی بنتی ہے (یعنی لڈو پیڑے اور بالوشاہی وغیرہ کا قحط ہے) بازار میں آب گوہر کا چھڑکاؤ ہوتا ہے اور مہر و ماہ کا کٹورا بجتا ہے (یعنی بازار میں خاک اڑتی ہے اور ہر وقت سناٹا رہتا ہے)

اسی طرح جو سین دکھانا چاہا ہے، اس میں محض الفاظ کا طلسم باندھا ہے، معنی سے کچھ سروکار نہیں رکھا"

لیکن بیراہہ روی صرف اس لیے ہے کہ یہ محاکات کا موقع تھا، شاعر نے غلطی سے اس کی جگہ تخئیل کا استعمال کیا ہے،

اگرچہ شعر کے اصلی جزو صرف دو ہیں، یعنی محاکات و تخئیل، جن کی تفصیلی بحث اوپر گذر چکی، لیکن ان دونوں کے علاوہ شعر میں اور بہت سے اجزاء و لوازم پائے جاتے ہیں، جن میں سب سے مقدم چیز لفظ ہے، جس سے کوئی شعر بلکہ کوئی کلام خالی نہیں ہو سکتا، اس کے متعلق اہل فن کے دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک لفظ کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی تمامتر کوشش الفاظ کے حسن و خوبی پر مبذول ہوتی ہے، اور عرب کا اصلی انداز یہی ہے، دوسرا گروہ مضمون کو ترجیح دیتا ہے اور الفاظ کی پروا نہیں کرتا، یہ مضمون آفریں شعراء، مثلاً ابن الرومی اور متنبی کا مسلک ہے،" لیکن محققین اہل ادب کا مذہب بھی یہی ہے کہ لفظ کو مضمون پر ترجیح ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ

مضمون پیدا کرنا کوئی بڑی بات نہیں، شاعر کا معیار کمال یہ ہے کہ وہ مضمون کو کن الفاظ میں ادا کرتا ہے اور شعر کی بندش کیسی ہے؟ بلکہ مولانا ے مرحوم کے نزدیک بھی شاعری یا انشا پردازی کا مدار زیادہ تر الفاظ ہی پر ہے، اور اس کو انھوں نے متعدد مثالوں سے سمجھایا ہے، مثلاً ذیل کے دونوں مصرعوں میں

ع تھا بلبل خوشگو کہ چہکتا تھا چمن میں

ع بلبل چہک رہا ہے ریاض رسول میں

مضمون بلکہ بعض الفاظ تک مشترک ہیں، پھر بھی زمین آسمان کا فرق ہے، لیکن اس یہ مطلب نہیں کہ شاعر کو صرف الفاظ ہی سے غرض رکھنی چاہیے اور معنی سے بالکل بے پروا ہونا چاہیے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ مضمون کتنا ہی بلند اور نازک ہو لیکن اگر الفاظ مناسب نہیں ہیں تو شعر میں کچھ تاثیر نہ پیدا ہو سکے گی، اس لیے شاعر کو یہ سوچ لینا چاہیے کہ جو مضمون اس کے خیال میں آیا ہے اسی درجہ کے

الفاظ اس کو میسر آسکیں گے یا نہیں؟ اگر نہ آسکیں تو اس کو بلند مضامین چھوڑ کر ایسی سادہ اور معمولی مضامین پر قناعت کرنی چاہیے، جو اس کے بس کے ہیں اور جن کو وہ عمدہ پیرایہ اور عمدہ الفاظ میں ادا کر سکتا ہے،

شاید یہ اعتراض کیا جائے کہ الفاظ کا اثر بھی معنی ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنی ایک لفظ اسی بنا پر پُرعظمت ہوتا ہے کہ اس کے معنی میں عظمت ہوتی ہے، مثلاً نظامی کا یہ شعر

دراں دجلۂ خوں نہنگ آفتاب

چو نیلو فر افگند زورق بر آب

اس شعر میں اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر دجلہ کے بجائے چشمہ اور زورق کے بجائے کشتی کر دیا جائے تو گو معنی وہی رہیں گے لیکن شعر کم رتبہ ہو جائے گا، لیکن زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اس کی وجہ لفظ کی خصوصیت نہیں بلکہ معنی کا اثر ہے، دجلہ کے معنی میں چشمہ سے زیادہ وسعت ہے، کیونکہ چشمہ چھوٹی سی نالی کو بھی کہہ سکتے ہیں، بخلاف اس کے دجلہ ایک بڑے دریا کا نام ہے، اسی طرح زورق اور کشتی کی حقیقت میں بھی فرق ہے، اس بنا پر دجلہ اور زورق میں جو عظمت ہے وہ معنی کے لحاظ سے ہے نہ لفظ کی حیثیت سے،

یہ اعتراض ایک حد تک صحیح ہے، لیکن اولاً تو بہت سے ایسے الفاظ ہیں جنکے معنی میں نہیں بلکہ صوت اور آواز میں رفعت اور شان ہوتی ہے، ضیغم اور شیر بالکل ایک ہیں، لیکن لفظوں کی شکوہ میں صاف فرق ہے، اس کے علاوہ اس قسم کے الفاظ میں لفظی حیثیت اس قدر غالب آگئی ہے کہ گو وہ رفعت معنی ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، تاہم سامع بھی سمجھتا ہے کہ یہ لفظ ہی کا اثر ہے، اس لیے ایسے الفاظ کا اثر بھی الفاظ ہی کی طرف منسوب کرنا چاہیے، اس امر کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ شاعری کا مدار زیادہ تر الفاظ پر ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ الفاظ کے کیا انواع ہیں؟ اور ہر نوع کا کیا خاص اثر ہے؟

اور کون سے الفاظ کہاں کام آتے ہیں؟

الفاظ متعدد قسم کے ہوتے ہیں بعض نازک، لطیف، شستہ، صاف، رواں اور شیریں اور بعض پرشوکت، متین، بلند، پہلی قسم کے الفاظ عشق و محبت کے مضامین کے ادا کرنے کے لیے موزوں ہیں عشق اور محبت انسان کے لطیف اور نازک جذبات ہیں، اس لیے ان کے ادا کرنے کے لیے لفظ بھی اسی قسم کے ہونے چاہییں، یہی بات ہے کہ قدماء کی بہ نسبت متاخرین کی غزل اچھی ہوتی ہے، قدماء کے زمانہ تک ذوقِ تمدن باقی تھا، اس لیے اس کا اثر تمام چیزوں میں پایا جاتا تھا، یہاں تک کہ الفاظ بھی بلند متین اور پرزور ہوتے تھے، سعدی جو غزل کے بانی خیال کیے جاتے ہیں، اس کی وجہ زیادہ تر یہی ہے کہ انھوں نے غزل میں رقیق، نازک، شیریں اور پردرد الفاظ استعمال کیے، بلند اور پرشوکت الفاظ، رزمیہ مضامین اور قصائد وغیرہ کے لیے موزوں ہیں، متاخرین یعنی کلیم اور صائب وغیرہ کی نسبت یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ قصیدہ اچھا نہیں کہتے، اس کا سبب یہی ہے کہ ان کے زمانے میں تمدن اور معاشرت میں نہایت نزاکت پرستی آگئی تھی، اور عشقیہ جذبات عام ہوگئے تھے، اس کا اثر زبان پر بھی پڑا یعنی زبان زیادہ نازک اور لطیف ہوگئی، جو غزل گوئی کے لیے تو موزوں تھی لیکن قصائد کی دھوم دھام اور شان و شوکت کے قابل نہ تھی،

قصیدہ کی ابتدا میں جو عشقیہ مضامین لکھتے ہیں اس کو تشبیب کہتے ہیں، اور وہ گویا غزل ہوتی ہے، تاہم نکتہ دانانِ فن ہمیشہ لحاظ کرلیتے ہیں کہ وہ چونکہ قصیدہ کا جزو ہے، اس لیے اس کی زبان غزل کی زبان سے نہ ملنے پائے،

قصیدہ کے علاوہ مثنوی میں بھی اسی قسم کی زبان پسندیدہ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ متاخرین مثنوی اچھی نہیں لکھ سکتے، ان کی زبان بالکل غزل کی زبان بن گئی ہے، اس لیے جو کچھ کہتے ہیں غزل بن جاتی ہے، البتہ عشقیہ مثنویاں اس سے مستثنیٰ ہیں، یعنی ان میں وہی غزل کی زبان استعمال کرنی چاہیے،

یہ تمام بحث الفاظ کی انفرادی حیثیت سے تھی لیکن اس سے زیادہ مقدم الفاظ کا باہمی تعلق اور تناسب ہے، یہ ممکن ہے کہ ایک شعر میں جس قدر لفظ آئیں، الگ الگ دیکھا جائے تو سب موزوں اور فصیح ہوں لیکن ترکیبی حیثیت سے ناہمواری پیدا ہو جائے، اس لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ جو الفاظ ایک ساتھ کسی کلام میں آئیں ان میں باہم ایسا تناسب، توافق، موزونی اور ہم آوازی ہو کہ سب مل کر گویا ایک لفظ یا ایک ہی جسم کے اعضا بن جائیں، یہی بات ہے جس کی وجہ سے شعر میں وہ بات پیدا ہوتی ہے جس کو عربی میں انسجام کہتے ہیں، جس کا نام ہماری زبان میں سلاست، صفائی اور روانی ہے، یہی چیز ہے جس پر خواجہ حافظ کو ناز ہے، اور جس کی بنا پر اپنے حریف کی شان میں کہتے ہیں

صنعت گر است اما شعرِ رواں ندارد

یہی وصف ہے جس کی وجہ سے شعر میں موسیقیت پیدا ہوتی ہے، اور شاعری اور موسیقی کی سرحدیں مل جاتی ہیں، علی حزیں کا ایک شعر ہے

چوں سر کنم حدیث لبِ لعل یار را
گرد از نہاد چشمۂ حیواں بر آورم

خان آرزو نے پہلے مصرع میں یوں اصلاح دی

چوں سر کنم حدیثے از آں خط پشت لب

آرزو کے مصرع میں جس قدر الفاظ ہیں، یعنی حدیث، خط، پشت، لب سب بجائے خود فصیح ہیں لیکن ان کے ملانے سے یہ حالت پیدا ہوگئی ہے کہ مصرع پڑھنے کے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قدم پر ٹھوکر لگتی جاتی ہے بخلاف اس کے حزیں کا مصرع موتی کی طرح ڈھلکتا آتا ہے، یہاں تک الفاظ

کی نسبت جو بحث تھی وہ زیادہ تر لفظ کی حیثیت یعنی آواز، صوت اور لہجہ کے لحاظ سے تھی، لیکن شاعری کا اصلی مدار الفاظ کی معنوی حالت پر ہے یعنی معنی کے لحاظ سے الفاظ کا کیا اثر ہوتا ہے، اور اس لحاظ سے ان میں کیونکر اختلاف مراتب پیدا ہوتا ہے،

ہر زبان میں مترادف الفاظ ہوتے ہیں، جو ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں، لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو ان الفاظ میں بھی باہم فرق ہوتا ہے یعنی ہر لفظ کے مفہوم اور معنی میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے میں نہیں پائی جاتی، مثلاً خدا کو فارسی میں خدا، پروردگار، داور، دادار، ایزد، آفریدگار سب کہتے ہیں، اور بظاہر ان سب الفاظ کے معنی ایک ہی ہیں، لیکن درحقیقت ہر لفظ میں ایک خاص بات اور خاص اثر ہے، جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لیے شاعری کی نکتہ دانی یہ ہے کہ جس مضمون کے ادا کرنے کے لیے خاص جو لفظ موزوں اور مؤثر ہے وہی استعمال کیا جائے ورنہ شعر میں وہ اثر نہ پیدا ہوگا، مثلاً فیضی کا شعر ہے

بانگ قلمم دریں شب تار
بس معنیٔ خفتہ کرد بیدار

شعر کا اصل مضمون یہ ہے کہ "شاعری میں میں نے بہت سے نئے مضمون پیدا کیے"، اس کو استعارہ کے پیرایہ میں یوں ادا کیا ہے کہ "میرے قلم کی آواز نے بہت سے سوئے ہوئے مضمونوں کو جگادیا" اب اس کے ایک ایک لفظ پر خیال کرو، بانگ خاص اس آواز کو کہتے ہیں جس میں بلندی اور فخامت ہو جو جگانے کے لیے موزوں ہے، بانگ اور آواز اور صریر ہم معنی ہیں، اس لیے بانگ قلم کے بجائے آواز قلم اور صریر قلم بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن اس موقع کے لیے صرف بانگ موزوں ہے،

قلم کو فارسی میں خامہ اور کلک بھی کہتے ہیں، لیکن قلم کے لفظ میں جو فخامت اور رعب ہے

اور لفظوں میں نہیں متکلم کی میم نے مل کر اس فخامت کو اور بڑھا دیا ہے، بانگ اور قلم کی ترکیب نے لفظ کو اور زیادہ پُر وزن کر دیا ہے،

تار کو تیرہ اور تاریک بھی کہتے ہیں لیکن اس مصرع میں حسن صوت کے لحاظ سے تار ہی موزوں ہے،

بس کے ہم معنی بہت سے الفاظ ہیں، مثلاً بسیار، لختے، خیلے وغیرہ لیکن بس کے لفظ میں کثرت کی جو توسیع ہے اور لفظوں میں نہیں ہے،

ان تمام باتوں پر غور کرو تب یہ نکتہ حل ہوگا کہ اس شعر میں جو اثر ہے اس کا سبب یہ ہے کہ مضمون کی ایک ایک خصوصیت ظاہر کرنے کے لیے جو الفاظ درکار تھے اور جن کے بغیر وہ خصوصیت ادا نہیں ہو سکتی تھی، سب شاعر نے جمع کر دیے، اور ان باتوں کے ساتھ اصل مضمون میں اصلیت اور طرز ادا میں جدت اور ندرت پیدا کی،

بہت سے لفظ ایسے ہوتے ہیں جن کے معنی گو مفرد ہوتے ہیں لیکن اس میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں، اور اس لحاظ سے وہ لفظ گویا متعدد خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے، اس لیے اس قسم کا ایک لفظ ایک وسیع خیال کو ادا کر سکتا ہے، اور اس لیے ان کے بجائے اگر ان کے مرادف الفاظ استعمال کیے جائیں تو مضمون کا اثر اور وسعت کم ہو جاتی ہے، مثلاً کعبہ کو حرم بھی کہتے ہیں، لیکن کعبہ کے لفظ سے صرف ایک خاص عمارت مفہوم ہوتی ہے، بخلاف اس کے حرم کے لفظ میں متعدد مفہوم شامل ہیں، عمارتِ خاص، یہ خیال کہ وہ ایک محترم جگہ ہے، یہ خیال کہ وہاں قتل و قصاص ناجائز ہے، یہ خیالات اس بنا پر ہیں کہ حرم کے لغوی معنی یہی تھے، اسی مناسبت سے اس عمارت کا یہ نام پڑا، اور اب یہ لفظ گو علم بن گیا ہے، تاہم لغوی معنی کی جھلک اب تک موجود ہے، اس بنا پر حرم کا لفظ جن موقعوں پر جو اثر پیدا کر سکتا ہے کعبہ کا لفظ نہیں پیدا کر سکتا، خاندانِ نبوت

کو بھی حرم کہتے ہیں اور وہاں بھی عزت وحرمت کی خصوصیت ملحوظ ہے۔
ان باتوں کے پیش نظر رکھنے سے معلوم ہوگا کہ ذیل کے شعر میں حرم کا لفظ کیا اثر پیدا کرتا ہے
اور اگر یہ لفظ بدل دیا جائے تو شعر کا درجہ کیا رہ جائے گا،

از صاحبِ حرم چہ توقع کنند باز
آں ناکساں کہ دست بہ اہلِ حرم زنند

یہ شعر اہل بیت کی شان میں ہے، اور اس موقع کی طرف اشارہ ہے جب کہ یزید کی فوج نے اہلبیت
کے خیموں میں گھس کر ان کے زیور اور کپڑے لوٹنے شروع کیے ہیں، شعر کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ
اہل بیت پر ہاتھ ڈالتے ہیں ان کو صاحب حرم یعنی خدا سے مغفرت کی کیا توقع ہو سکتی ہے؟
ان تمام باتوں کے ساتھ شاعر کے لیے نہایت ضرور ہے کہ فصیح اور مانوس الفاظ کا تفحص
کرے اور کوشش کرے کہ کوئی لفظ فصاحت کے خلاف نہ آنے پائے، فصاحت کی تعریف اگرچہ
اہل فن نے منطقی طور پر جنس وفصل کے ذریعہ سے کی ہے یعنی دو حرفوں میں تنافر نہ ہو، لفظ نادر الاستعمال
نہ ہو، قیاس لغوی کے مخالف نہ ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ فصاحت کا معیار صرف ذوق اور وجدان
صحیح ہے، ممکن ہے کہ ایک لفظ میں تنافر حروف، ندرت استعمال، مخالفت قیاس کچھ نہ ہو، باوجود
اس کے وہ فصیح نہ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لفظ بالکل نادر الاستعمال ہو اور پھر فصیح ہو، غیر زبان کے
الفاظ جو کبھی ہم نے استعمال نہیں کیے تھے، بلکہ ہمارے کانوں میں نہیں پڑے تھے اول اول جب ہم سنتے
ہیں تو ان میں سے بعض ہم کو فصیح معلوم ہوتے ہیں اور بعض نامانوس اور مکروہ، حالانکہ ندرتِ استعمال
میں دونوں برابر ہیں،
ایک نکتہ خاص طور پر یہاں لحاظ کے قابل ہے، اکثر الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں ثقل ہوتا ہے
لیکن ابتدائی زمانے میں جب لوگوں کا احساس نازک نہیں ہوتا تو ان کا ثقل محسوس نہیں ہوتا، کثرت استعمال

اس ثقل کو اور کم کر دیتی ہے لیکن بالآخر جب احساس نازک ہو جاتا ہے تو وہ الفاظ صاف کھٹکنے لگتے ہیں،
اور رفتہ رفتہ متروک ہو جاتے ہیں لیکن نکتہ داں اور لطیف المذاق شاعر فتوی عام سے پہلے اس قسم
کے الفاظ ترک کر دیتا ہے، اور اس کا چھوڑنا گویا ان الفاظ کے متروک کرنے کا اعلان ہوتا ہے یہی شعرا
ہیں جن کی شاعری زبان کا آئین اور قانون بن جاتی ہے، اس کی مثال اردو میں شیخ ناسخ ہیں، بہت سے
بدمزہ اور ناگوار الفاظ مثلاً "آئے ہے"، "جائے ہے"، "کھوئے ہے"، یا اردو الفاظ کی فارسی جمعیں
مثلاً "خوباں"، وغیرہ وغیرہ الفاظ ناسخ کے زمانے میں عموماً مروج تھے، اور تمام شعرائے دہلی اور لکھنؤ
ان کو برتتے تھے، لیکن ناسخ کے مذاق صحیح نے برسوں کے بعد آنے والی حالت کا پہلے ہی سے اندازہ کر لیا
اور یہ تمام الفاظ ترک کر دیے جو بالآخر دلی والوں کو بھی ترک کرنے پڑے، خواجہ حافظ نے معلوم نہیں
کہ سو برس کے آئندہ احساسات کا اندازہ کر لیا تھا کہ آج تک ان کی زبان کا ایک لفظ متروک نہیں ہوا،
یہ بات بھی بتا دینے کے قابل ہے کہ بعض الفاظ گو فی نفسہٖ ثقیل معلوم ہوتے ہیں لیکن گردوپیش
کے الفاظ کا تناسب ان کے ثقل کو مٹا دیتا ہے، یا کم کر دیتا ہے، اس لئے شاعر کو مجموعی حالت پر نظر
رکھنی چاہیے، اگر معنی کے لحاظ سے اس قسم کا لفظ اس کو کسی موقع پر مجبوراً استعمال کرنا ہے تو کوشش کرنی
چاہیے کہ ایسے موقع پر اس کے لیے جگہ ڈھونڈھے کہ یہ عیب جاتا رہے یا کم ہو جائے،

سادگی ادا سادگی ادا کے یہ معنی ہیں کہ جو مضمون شعر میں ادا کیا گیا ہے بے تکلف سمجھ میں آجائے،
اور یہ بات اسباب ذیل سے حاصل ہوتی ہے،
(۱) جیسا کہ اوپر مذکور ہوا جملوں کے اجزاء کی وہ ترتیب قائم رکھی جائے جو عموماً اصلی
حالت میں ہوتی ہے، وزن اور بحر و قافیہ کی ضرورت سے اجزائے کلام اپنی اپنی مقررہ جگہ سے
زیادہ ہٹنے نہ پائیں،
(۲) مضمون کے جس قدر اجزاء ہیں ان کا کوئی جزو رہ نہ جائے جس کی وجہ سے یہ معلوم ہو کہ

بیچ میں خلا رہ گیا ہے، جس طرح زینہ سے کوئی پایہ الگ کر لیا جاتا ہے، مثلاً انوری کا یہ شعر

تا خاک کف پائے ترا نقش نہ بستند

اسباب تپ لرزہ نداوند قسم را

اس شعر کا مطلب سمجھنا امور ذیل کے ذہن نشین کرنے پر موقوف ہے،

(۱) جھوٹی قسم کھانے سے تپ لرزہ آجاتا ہے،

(۲) ممدوح کے خاک پا کی لوگ قسم کھاتے ہیں،

شعر کا مطلب یہ ہے کہ قسم میں جو یہ تاثیر رکھی گئی ہے کہ کوئی جھوٹی قسم کھائے گا تو اس کو تپ چڑھ آئے گی، یہ بات اس وقت ہوئی ہے جب سے ممدوح کے کف پا کا نقش زمین پر بنا، اب اگر کوئی شخص ممدوح کے کفِ پا کی قسم جھوٹ کھاتا ہے تو اس کو لرزہ چڑھ آتا ہے، ورنہ پہلے جھوٹ قسم کھانے سے کچھ نقصان نہیں ہوتا تھا،

اس مضمون میں یہ جزو کہ "جھوٹی قسم سے تپ آجاتی ہے" مذکور نہیں، نہ اس قدر یہ بات مشہور ہے کہ تپ کے ذکر سے اس کا خیال آجائے، اکثر اشعار میں جو تعقید اور پیچیدگی رہ جاتی ہے اس کی یہی وجہ ہوتی ہے کہ مضمون کا کوئی ضروری جزو چھوٹ جاتا ہے،

اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اکثر موقعوں پر بعض اجزائے مضامین کا چھوڑ دینا خاص لطف پیدا کرتا ہے، یہ وہ موقعے ہوتے ہیں جہاں سننے والوں کا ذہن خود بخود اس جزو کی طرف منتقل ہو سکتا ہے، مثلاً یہ شعر:

سخت شرماتے ہیں اتنا نہ سمجھتا تھا انہیں

چھیڑنا تھا تو کوئی شکوۂ بیجا کرتا

شعر کا مطلب یہ ہے کہ میں معشوق کو بھولا بھالا سمجھتا تھا، اس لیے میں نے اس کو چھیڑنا چاہا تو سچی

شکایتیں کیں کہ وہ اس سے ناراض یا شرمندہ نہ ہوگا لیکن وہ سمجھ گیا اور بہت شرمایا، اب مجھے افسوس ہے کہ فقط چھیڑنا مقصود تھا، اس لیے جھوٹی شکایت کرنی چاہیے تھی کہ وہ شرمندہ بھی نہ ہوتا اور چھیڑ چھاڑ کا لطف بھی قائم رہتا، اس مضمون میں سے یہ حصے کہ میں نے "ان کو چھیڑا" "اور سچی شکایتیں کیں" چھوڑ دیے گئے ہیں، لیکن مضمون کے بقیہ حصے ان کو پورا کر دیتے ہیں، یہ شاعری کا ایک خاص نازک پہلو ہے اور مرزا غالب کا یہ خاص انداز ہے،

(۳) استعارے اور تشبیہیں دور از فہم نہ ہوں،

(۴) اکثر اشعار میں قصہ طلب حوالے ہوتے ہیں اور ان پر اکثر شاعرانہ مضامین کی بنیاد قائم ہوتی ہے، ان کو تلمیحات کہتے ہیں، لیکن یہ تلمیحات ایسی نہیں ہونی چاہئیں جو کسی کو معلوم نہ ہوں، خاقانی کی تمام تر شاعری اسی قسم کی غیر متعارف تلمیحات پر مبنی ہے، اور اسی وجہ سے اسکے اشعار لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتے، مثلاً

پرویز ترنج زر، کسریٰ و تره زرین

زریں تره کو برخوان، روکم ترکوا برخوان

پرویز کا ترنجِ زر تو خیر لوگوں کو معلوم بھی ہوگا، لیکن کسریٰ کے تره زریں کو کون جانتا ہے؟ اور کم ترکوا کی طرف تو بجز نہایت جید حافظ کے جو عالم بھی ہو کسی کا خیال بھی نہیں منتقل ہو سکتا،

(۵) سادگی ادا میں اس بات کو بہت دخل ہے کہ روزمرہ اور بول چال کا زیادہ لحاظ رکھا جائے، روزمرہ چونکہ عام زبانوں پر چڑھا ہوا ہوتا ہے اس لیے ایک لفظ ادا ہونے کے ساتھ فوراً پورا جملہ ذہن میں آجاتا ہے، اور اس کے سہارے سے مشکل مضمون کے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے، بڑے بڑے نامور شعراء کا اصلی کمال یہی ہے کہ اعلیٰ سے اعلیٰ خیال روزمرہ اور بول چال میں اس طرح ادا کرتے ہیں کہ گویا معمولی بات ہے، مثلاً حضرات صوفیہ کے یہاں

منازل سلوک میں بعض مرحلے مثلاً توکل، رضا، ترک خودی، بہت دشوار گذار ہیں، لیکن داغ نے اس مسئلہ کو کس سادگی سے ادا کیا ہے

رہروِ راہِ محبت کا خدا حافظ ہے
اس میں دو چار بہت سخت مقام آتے ہیں

یہاں شاید کسی کو یہ خیال پیدا ہو کہ سادگی کوئی عام چیز نہیں قرار پا سکتی، عوام کے لیے معمولی خیالات بھی عسیر الفہم ہیں، اور خواص مشکل مضامین کو بھی آسانی سے سمجھ سکتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں، سادگی یہی ہے کہ عام و خاص دونوں بے تکلف سمجھ سکیں، فرق جو ہوگا یہ ہوگا کہ عام آدمی شعر کا ظاہری اور سرسری مطلب سمجھ لیں گے، لیکن خواص کی نظر اس کے نکات، لطائف اور دقائق تک پہنچے گی اور ان پر شعر کا اثر عوام سے زیادہ ہوگا، مثلاً یہ شعر

ما در پیالہ عکسِ رخِ یار دیدہ ایم
اے بیخبر ز لذتِ شربِ مدامِ ما

اس کا مطلب ہر خاص و عام سمجھ سکتا ہے، البتہ اس میں تصوف کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ خاص اربابِ حال کے سمجھنے کی چیز ہے،

شاعری کی بڑی خوبی جدت ادا ہے، جدت ادا میں بات کو خواہ مخواہ کسی قدر معمولی پیرایہ سے بدل کر اور اصلی راستہ سے ہٹ کر بیان کرنا ہوتا ہے، اس لیے شاعر کو اس موقع پر سخت مشکل کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں سادگی ادا کو قائم رکھنا گویا اجتماع النقیضین ہوتا ہے لیکن شاعری کے کمال کا یہی موقع ہے اسکی یہ صورت ہے کہ جدت کے سوا سادگی کی اور تمام باتیں موجود ہوں یعنی الفاظ سہل ہوں، تشبیہیں قریب الفہم ہوں، ترکیب میں پیچیدگی نہ ہو، روزمرہ اور محاورہ موجود ہو، ان سب باتوں کے ساتھ جدت ادا میں اعتدال سے تجاوز نہ کیا جائے، اس صورت میں جدت کی وجہ سے سادگی میں کسی قدر

فرق پیدا ہوگا تو اور باتیں اس کی تلافی کر دیں گی،

(۶) شعر کی خوبی و سادگی کا بڑا جزو یہ ہے کہ جملوں کے اجزا کی ترکیب بعینہٖ قائم رہے، ہر زبان میں الفاظ کے تقدم و تاخر کی ایک خاص ترتیب ہوتی ہے کہ اس سے تجاوز جائز نہیں، جب اسی ترتیب سے یہ اجزاء کلام میں آتے ہیں تو مضمون بے تکلف سمجھ میں آجاتا ہے، جب یہ اجزاء اپنی جگہ سے ہٹ جاتے ہیں تو مطلب میں پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، اور جس قدر یہ تبدیلی زیادہ ہوتی جاتی ہے اسی قدر کلام پیچیدہ ہوتا جاتا ہے لیکن شعر میں وزن، بحر اور قافیہ کی ضرورت سے اصلی ترتیب پوری پوری قائم نہیں رہ سکتی، تاہم شاعر کو یہ کوشش کرنی چاہیے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ کل کے پرزوں کو اپنی اپنی جگہ قائم رکھے، اور کم سے کم یہ کہ زیادہ نہ ہٹ جانے پائیں، جس قدر یہ وصف شاعر کے کلام میں زیادہ ہوگا اسی قدر شعر میں زیادہ روانی اور سلاست ہوگی، یہی وصف ہے جس نے سعدی کے کلام کو تمام شعراء سے ممتاز کر دیا ہے، ان کے متعدد اشعار ایسے ہیں کہ ان کو نثر کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے، کیونکہ ان میں جملے کے اجزاء کی وہی ترتیب ہے جو نثر میں ہو سکتی ہے، اور ایسے تو بہت ہیں جن کی نظم و نثر میں خفیف سا فرق ہے، مثلاً

خط سبز و لبِ لعلت بچہ ماند؟ دانی   من بگویم بسر چشمۂ حیواں ماند

اے تماشا گاہِ عالم روئے تو   تو کجا بہر تماشا می روی

بیا، خلافِ وعدہ کردی   آخر بہ غلط کیے وفا کن

برخیز و در سرائے بہ بند   بنشین و قبائے وا کن

(باقی)

شیخ بوعلی سیناکی عبقریت

از

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی، بی ٹی ایچ، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی، اترپردیش

(۳)

طبیعیات: منطق اور ریاضی میں تو شیخ نے استاد سے کچھ استفادہ بھی کیا (اگرچہ برائے نام)، لیکن فلسفہ (طبیعیات و الٰہیات) میں تو جو کچھ سیکھا محض اپنی طبع وقاد اور ذہانت خداداد ہی کے بدولت سیکھا، خود کہتا ہے:-

ثم فارقنی الناتلی متوجها الی کرکانج واشتغلت انا بتحصیل الکتب من الفصوص والشروح من الطبیعی والالٰهی وصارت ابواب العلم تنفتح علیّ[1]

اس کے بعد ابوعبداللہ الناتلی مجھے چھوڑ کر کرگانج (جرجانیہ خوارزم = مامونی دربار) کیلئے روانہ ہوگیا، اس کے جانے پر میں نے فلسفہ طبیعیات و الٰہیات کی کتابوں کو نصوص و شروح کی مدد سے خود پڑھنا شروع کیا، اور حقائق علمیہ کے دروازے میرے اوپر کھلنے لگے،

اس وقت اس کی عمر سولہ سال کی تھی (بیہقی کی روایت کے مطابق صرف بارہ سال کی[2])، اس کے باوجود اس نے مسائل فلسفہ کی تحصیل میں تقلید محض سے کام نہیں لیا، بلکہ متقدمین اور اپنے پیشروؤں کی تحقیقات پر اجتہادی نظر ڈالی اور آزادانہ تحقیق کے بعد جو بات حق ثابت ہوئی اسے اپنایا، اس طرح علم فلسفہ کی تحصیل میں ڈیڑھ سال تک دن رات ایک کر دیے،

[1] طبقات الاطباء، لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۳ [2] تتمہ صوان الحکمۃ للبیہقی ص ۴۱،

وانا فی هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة. ثم توفرت علی العلم والقراءة سنة ونصفا فاعدت قراءة المنطق وجمیع اجزاء الفلسفة وفی هذه المدة ما نمت لیلة واحدة بطولها ولا اشتغلت فی النهار بغیره[1]

اس وقت میری عمر سولہ سال کی تھی، ڈیڑھ سال تک میں نے کتابوں کے پڑھنے میں انتہائی انہماک سے کام لیا اور منطق اور فلسفہ کے دیگر فنون کی کتابوں کو دہرایا اور اس اثناء میں کبھی پوری رات نہیں سویا اور نہ کبھی دن میں پڑھنے کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول ہوا،

پھر انداز تحقیق اس بے استاد کے شاگرد کا وہ تھا جو شاید ارسطو کا رہا ہو تو رہا ہو ورنہ متقدمین و متاخرین میں سے کسی کے متعلق نہیں سنا گیا، خود لکھتا ہے،

وجمعت بین یدی ظهوراً فکل حجة انظر فیها واثبت مقدمات قیاسیة ورتبتها فی تلک الظهور. ثم نظرت فیما عساها تنتج وراعیت شروط مقدماتها حتی تحقق لی حقیقة الحق فی تلک المسئلة[2]

اور میرے سامنے اوراق رکھے رہتے تھے، جس دلیل کو میں مناسب سمجھتا تو اس کے مقدمات کو ثابت کرتا اور انھیں ان اوراق میں ترتیب دیتا، پھر یہ دیکھتا کہ ان میں سے کس سے نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے اور میں اس کے مقدمات کی شرائط کو ملحوظ رکھتا یہاں تک کہ اس مسئلہ میں اصل حقیقت متحقق ہو جاتی۔

لیکن ایسے مواقع بھی آتے کہ یہ منطقی کاوش کچھ مفید نہ ہوتی اور شیخ گرداب حیرت میں پھنس جاتا، اس وقت وہ حلِ مشکلات کے لیے کسی فلسفی استاد کا سہارا نہ لیتا بلکہ ملہم حقیقی کی بارگاہ میں حاضر ہو کر

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۳ [2] ایضاً جلد ثانی ص ۳

راہ حق دکھانے کی دعا کرتا، بیہقی لکھتا ہے:-

واذا تحیر فی مسئلۃ وما ظفر فیھا بالحد الاوسط تردد الی الجامع وصلی وابتھل الی اللہ تعالیٰ فتح اللہ لہ المنغلق منہ[1]

اور جب کبھی وہ کسی مسئلے میں متردد ہوتا اور اس میں اسے حد اوسط نہ ملتی تو جامع مسجد چلا جاتا وہاں نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے تضرع و زاری کرتا یہانتک کہ اللہ تعالیٰ مغلق مقامات کو

انہماک کا یہ عالم تھا کہ بیداری میں تو حل مشکلات کا خیال رہتا ہی تھا سوتے میں بھی دماغ اسی عقدہ کشائی میں مصروف رہتا تھا، چنانچہ اکثر معضلات فلسفہ خواب ہی میں حل ہوتے،

ومتی اخذنی ادنی نوم احلم بتلک المسئلۃ بعینھا حتی ان کثیراً من المسائل اتضح لی وجوھھا فی المنام[2]

اگر کبھی تھوڑی دیر کے لیے مجھے نیند آجاتی تو خواب میں اسی مسئلہ کو دیکھتا یہانتک کہ اکثر مسائل کے دلائل خواب ہی میں میرے اوپر واضح ہوئے،

شب و روز کی اس کاوش پیہم اور جہد مسلسل کا نتیجہ تھا کہ بغیر کسی استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیے ہوئے محض نصوص و شروح کی مدد سے اس نے طبعیات کی تکمیل کر لی اور اس کے ساتھ ساتھ جو کچھ بچپن میں منطق و ریاضی میں استاد سے اور خود اپنی طبع رسا کی مدد سے سیکھا تھا، اسے بھی اس طور پر پختہ کر لیا کہ بعد میں اس پر مزید اصلاح و اضافہ کی ضرورت نہ پڑی اور ساڑھے سترہ سال (یا بیہقی کے حساب سے ساڑھے تیرہ سال) کے نوجوان محقق کا یہ ذہنی سرمایہ اس فلسفیانہ نظام کی اساس بنا جو بعد میں ابن سینا کے فلسفہ کے نام سے موسوم ہوا، لکھتا ہے:

ثم توفرت علی العلم والقراءۃ

پھر ڈیڑھ سال تک میں نے بڑے انہماک سے

---

[1] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۱۴ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی ص ۲۷۰

سنۃ ونصفا ۔۔۔۔ حتی استحکم معی جمیع العلوم ووقفت علیھا بحسب الامکان الانسانی وکل ما علمتہ فی ذالک الوقت فھو کما علمتہ الآن لم ازدد فیہ الی الیوم[1]

کتابیں پڑھیں ۔۔۔۔ یہانتک کہ تمام علوم میرے ذہن میں راسخ ہو گئے اور جہانتک انسان کے امکان میں ہے میں ان سے واقف ہو گیا اور جو کچھ مجھے اس وقت علم تھا آج ہی اس وقت علم ہے، اس کے بعد آج تک اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوا،

الٰہیات اس خود آموزی میں سب سے زیادہ وقت شیخ کو فلسفۂ الٰہیات کی تحصیل میں ہوئی، کیونکہ اس موضوع (مابعد الطبعیات ارسطو) پر نہ کوئی شرح تھی نہ خلاصہ، ابن الندیم جس نے اپنی کتاب شیخ کی اس وقت سے کوئی آٹھ سال قبل تصنیف کی تھی، ارسطو کی تصانیف کے تراجم اور نصوص و شروح کا مفصل گوشوارہ دیا ہے، مگر مابعد الطبعیات کے سلسلے میں اس نے صرف دو شارحین کا ذکر کیا ہے، اسکندر افرودیسی اور ثامسطیوس، ایک تیسرے شارح سوریانوس کا بھی نام لیا ہے، مگر غالباً انکی شروح کے تراجم زیادہ مشہور نہیں ہوئے[2]، اس کا نتیجہ تھا کہ مابعد الطبیعۃ کا مطالعہ کرنے والے شدید غلط فہمیوں میں مبتلا تھے، جیسا کہ فارابی لکھتا ہے:-

فلذلک نجد الکثر الناظرین فیہ یتحیر ویضل[3]

اسی وجہ سے ہم اس کتاب کے اکثر پڑھنے والوں کو مبتلائے حیرت اور گم کردہ راہ پاتے ہیں،

اس سے بڑی دقت اس کتاب کے سمجھنے میں یہ تھی کہ اس کا کوئی خلاصہ یا تعارف موجود نہ تھا، چنانچہ ابن الندیم نے مابعد الطبیعیات کے جوامع و مختصرات کا ذکر نہیں کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ (۳۷۷ھ) تک یا تو کسی نے ان کو تیار ہی نہیں کیا تھا، یا اگر کیا [جیسا کہ ابن ابی

---

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۳ [2] الفہرست ابن الندیم ص ۳۵۲ [3] اغراض مابعد الطبیعۃ (مشمول مجموع رسائل الفارابی) مطبوعہ مصر ص ۳۱

اصیبعہ نے ثابت بن قرہ کے "اختصار کتاب ما بعد الطبیعۃ" کا ذکر کیا ہے[۱]] تو وہ مشہور نہیں ہوا، اور "ما بعد الطبیعہ ارسطو" کے عسیر الفہم ہونے کی سب سے بڑی وجہ ایسے تعارفی مختصرات و جوامع کا فقدان ہے، چنانچہ ریورنڈ جان۔ ایچ میکموہن جس نے ۱۸۵۷ء میں ما بعد الطبیعۂ ارسطو کا انگریزی میں دوسری مرتبہ ترجمہ کیا تھا، کہتا ہے:-

"دوسرے وجوہ و اسباب کے علاوہ اس کے اغلاق و غموض کا ایک بڑا سبب ......
ایسی کتابوں کا فقدان ہے جو طالب علم کو اس کی مشکلات پر قابو پانے کی جد و جہد میں اعانت پہنچا سکیں"[۲]

اور یہ اغلاق و غموض آخری مقالہ (سیزدہم) میں تو انتہا کو پہنچ گیا ہے، چنانچہ میکموہن اس مقالے کے آغاز میں کہتا ہے:-

"یہ مقالہ (سیزدہم) جسے بعض لوگ چودھواں مقالہ سمجھتے ہیں بہت زیادہ مغلق ہے، اکثر اوقات یہ سمجھنا آسان نہیں ہوتا کہ ارسطو اس میں کن افکار کو بیان کرنا چاہتا ہے حتی کہ سلیم[۳] بھی جو ایسے مواقع پر حیران نہیں ہوتا، اس مقالے کے بارے میں مبتلائے شک ہی رہتا ہے، اور اس کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سنجیدگی سے اپنے خیالات کا اظہار نہیں کرتا"[۴]

ایسے شدید اشکال و غموض کے بعد شیخ کا مسائل الٰہیات میں پریشان ہونا اور آخر کار اس کے فہم و تحصیل سے مایوس ہو جانا فطری تھا، چنانچہ خود کہتا ہے:-

والتمس علی غرض واضعه حتی	اور مجھے یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس کے مصنف کی
اعلات قرأته اربعین مرة	غرض کیا ہے، میں نے چالیس بار اس کتاب کو دہرایا

۱؎ طبقات الاطباء، جلد اول ص ۲۱۰ ۲؎ Metaphysics of Arestotle, ۳؎ Translated by Rev. John H. MacMohan. ۴؎ ibid ۵؎ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو معارف بابت اپریل ۱۹۶۱ء ص ۲۵۹-۲۷۲

وصار لی محفوظاً وانا مع ذالك	تا آنکہ وہ مجھے حفظ ہوگئی، با ایں ہمہ نہیں اسے
لا افهمه ولا المقصود به و	سمجھ سکا اور نہ اس بات پر مطلع ہو سکا کہ
ایست من نفسی وقلت هذا	اس کا مقصد کیا ہے، لہذا میں اس سے مایوس ہوگیا
الكتاب لا سبيل الى فهمه[۱]	اور دل میں سوچنے لگا کہ اس کتاب کے سمجھنے کی

لیکن خوش قسمتی سے اسے ایک دن بازار میں فارابی کی "اغراض ما بعد الطبیعہ" مل گئی جسے خریدا تو اس نے بڑی بے دلی سے مگر جب گھر لاکر پڑھا تو اس کی مدد سے دشوار ترین کتاب بھی حل ہوگئی، چنانچہ لکھتا ہے:-

واذا انا فی یوم من الایام	ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں میں
حضرت وقت العصر فی الوراقین	جا نکلا، دیکھتا کیا ہوں کہ ایک دلال کے
وبید دلال مجلد ینادی	ہاتھ میں کوئی کتاب ہے جس کے لیے وہ آواز
علیه فعرضه علیّ فرددته	لگا رہا ہے، اس نے مجھے بھی یہ کتاب دکھائی
رد متبرم معتقد ان لا فائدة	مگر میں نے یہ سمجھ کر بڑی سختی سے لوٹا دیا کہ اس علم میں
فی هذا العلم فقال لی اشترمنی	کوئی فائدہ نہیں ہے، مگر دلال نے مجھ سے
هذا فانه رخیص ابیعکه	کہا کہ اسے خرید ہی لیجئے کیونکہ یہ بڑی سستی
بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج	ہے اسے آپ کو تین درہم میں دیدوں گا،
الی ثمنه فاشتریته فاذا هو	اس کے مالک کو قیمت کی ضرورت ہے
کتاب لابی نصر الفارابی فی	اس لیے میں نے اسے خرید لیا، اس وقت
اغراض ما بعد الطبیعة ورجعت	معلوم ہوا کہ وہ ابو نصر فارابی کی ما بعد الطبیعہ ہے

۱؎ طبقات الاطباء، جلد ثانی ص ۳

الی امبیتی[1]	چنانچہ میں اسے لیکر گھر لوٹ آیا،

"اغراض ما بعد الطبیعہ" ایک بہت ہی مختصر رسالہ ہے، جیسا کہ اس کی قیمت سے ظاہر ہے اس میں نہ معضلات فن کی تشریح ہے نہ غوامض مسائل کی توضیح [یہ ما بعد الطبیعہ ارسطو کی شرح نہیں ہے] صرف "ما بعد الطبیعہ" کا خلاصہ و تجزیہ اور ہر مقالے کی غرض و غایت بیان کی گئی ہے، جیسا کہ فارابی اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے:-

ونحن نرید ان نشیر الی الغرض	ہمارا ارادہ ہے کہ ہم ان مقاصد کی طرف اشارہ کریں
الذی فیه والی الذی یشتمل علیه	جنکے لیے یہ کتاب تصنیف ہوئی اور ان مقاصد
کل مقالة منه[2]	کیطرف اشارہ کریں جن پر اسکے مختلف مقالے مشتمل ہیں،

اور شیخ کو اسی چیز کی تلاش تھی، کیونکہ وہ یہی معلوم نہ کر سکا تھا کہ اس کے مختلف مقالوں میں مصنف (ارسطو) کا مقصد کیا ہے:-

"فما کنت افهم ما فیه والتبس علی غرض واضعه حتی ... لا افهمه ولا المقصود به"

مگر جب فارابی کی "اغراض ما بعد الطبیعہ" مل گئی تو اس کے مطالعہ کے بعد شیخ کا اس کتاب (ما بعد الطبیعہ ارسطو) کے اغراض و مقاصد پر مطلع ہو جانا اور اس کے مطالب کو سمجھ لینا تھوڑی ہی دیر کا کام تھا اور ایسا ہی ہوا، چنانچہ لکھتا ہے:-

فرجعت الی بیتی واسرعت قرائتی	میں کتاب لیکر گھر لوٹ آیا اور جلدی جلدی اسے
فانفتح علی فی الوقت اغراض ذلک	پڑھا تو فوراً ہی اس کتاب "ما بعد الطبیعہ" کے
الکتاب بسبب انه قد صار لی	اغراض و مقاصد منکشف ہو گئے کیونکہ وہ
علی ظهر القلب وفرحت بذلک	کتاب تو مجھے حفظ ہی تھی، اس سے مجھے بڑی خوشی ہوئی

[1] طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۳-۴ [2] اغراض ما بعد الطبیعہ (مشمولہ مجموعہ رسائل الفارابی) ص ۳۱

وتصدقت ثانی یومه بشیء کثیر	اور دوسرے دن اللہ تعالیٰ کے شکرانہ کے طور پر
علی الفقراء شکرا لله تعالی[1]	میں نے بہت کچھ فقیروں کو صدقہ دیا۔

مگر الٰہیات میں شیخ نے "ما بعد الطبیعہ ارسطو" ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس نے رسائل اخوان الصفا کو بھی پڑھا تھا، اور بغیر کسی دوسرے کی مدد کے ان کا مطالعہ کیا تھا، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اور دیگر فکری نظاموں سے بھی واقفیت بہم پہنچائی تھی، ان میں سب سے اہم ایران قدیم کا "اشراقی فلسفہ" (فلسفہ مشرقیہ) تھا، عام طور پر اشراقی فلسفہ کے آغاز و تاسیس کا شرف شہاب الدین سہروردی کو دیا جاتا ہے مگر شیخ نے اس سے پہلے اس موضوع پر الحکمۃ المشرقیہ لکھ کر غالباً سب سے پہلے اشراقی فلسفہ کا احیا کیا تھا، اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

طب | طبیعیات و الٰہیات کی طرح شیخ نے طب کی تعلیم بھی محض کتابوں سے ہی حاصل کی تھی اور اس فن میں کسی استاد کے سامنے زانوے تلمذ تہ نہیں کیا تھا، اس کی تفصیل آگے آئے گی، ابن ابی اصیبعہ نے طب میں بعض اطبا کو شیخ کا استاد بتایا ہے:

۱- ابو الفرج بن الطیب: اپنے زمانہ کے مشاہیر اطبا میں تھا، اور بغداد کے بیمارستان عضدی میں طبابت کے ساتھ طب کی تعلیم بھی دیتا تھا، وہ بو علی سینا کا ہم عصر تھا: "وکان معاصراً للشیخ الرئیس ابن سینا"۔ کسی نے ابن ابی اصیبعہ کو یہ بھی بتایا تھا کہ شیخ ابو الفرج بن الطیب کے تلامذہ میں سے تھا۔

وذکر لی انه من تلامذته ابن سینا[2]

۲- ابو منصور الحسن بن نوح القمری: اپنے عہد کا طبیب اعظم تھا، کتاب "غنیٰ و منیٰ" اس کی تصانیف میں ہے جو طب کی ادبیات عالیہ میں شمار ہوتی تھی، شمس الدین خسرو شاہی نے ابن ابی اصیبعہ کو بتایا تھا کہ شیخ ابو منصور کا شاگرد تھا،

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۷۰ [2] مجھ سے ذکر کیا گیا کہ اس کے شاگردوں میں ابن سینا بھی ہے۔ طبقات الاطبا جلد اول ص

وحدثنی الشیخ الامام شمس الدین عبد الحمید بن عیسیٰ الخسرو شاهی ان الشیخ الرئیس ابن سینا کان قد لحق هذا وهو شیخ کبیر وکان یحضر مجلسه ویلازم درسه وانتفع به فی صناعة الطب[1]	مجھ سے شیخ امام شمس الدین عبد الحمید بن عیسیٰ الخسرو شاہی نے بیان کیا کہ شیخ الرئیس بوعلی سینا بھی اس سے اس وقت ملا تھا جب وہ بوڑھا تھا، وہ اس کی مجلس میں حاضر ہوتا اور اسکے درس میں بالالتزام شرکت کرتا تھا، اور اس نے فن طب میں اس سے بہت کچھ نفع حاصل کیا،

۳- ابوسہل المسیحی: خوارزم کے ماموں دربار کا مشہور طبیب تھا اس نے آخری ماموں فرمانروا ابوالعباس مامون بن مامون کے نام پر "کتاب الوباء" لکھی تھی، مسیحی کی کتابوں میں فن منافع الاعضا میں "کتاب فی اظہار حکمۃ اللہ تعالیٰ فی خلق الانسان" بہت زیادہ مشہور تھی جس پر خود اسے بھی ناز تھا،[2] ابن ابی اصیبعہ نے ایک ضعیف روایت بیان کی ہے کہ شیخ بوعلی سینا اس کا بھی شاگرد تھا۔

وقیل ان المسیحی هو معلم الشیخ الرئیس فی صناعة الطب وان کان الشیخ الرئیس بعد ذالک تمیز فی صناعة الطب ومهر فیها وفی العلوم الحکمیة حتی صنف کتبا للمسیحی وجعلها باسمه[3]	اور کہا جاتا ہے کہ مسیحی فن طب میں شیخ الرئیس کا استاد ہے، اگرچہ شیخ الرئیس نے اس کے بعد فن طب میں امتیازی شان حاصل کی اور طب اور دیگر علوم حکمیہ میں مہارت پیدا کی یہاں تک کہ مسیحی کے لیے کتابیں تصنیف کیں، اور اس کے نام سے انھیں منسوب کیا،

۴- ابوعبداللہ ابراہیم بن عبداللہ الطبری الناتلی: خود شیخ نے منطق و ریاضیات میں اسکی شاگردی کا اعتراف کیا ہے، مگر ابن ابی اصیبعہ نے جس طرح لکھا ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ شیخ نے ناتلی سے طب کی

[1] طبقات الاطبا، جلد اول ص [2] ایضاً جلد اول ص [3] ایضاً جلد اول ص

تعلیم بھی حاصل کی تھی:

"وکان فی عصر ابی الفرج من الاطباء ... والناتلی وعنه اخذ ابن سینا"[1]

مگر ان میں سے ہر تلمذ محلِ نظر ہے:-

(۱) ابوالفرج بن الطیب کی شاگردی کے قرائن اسکے خلاف ہیں، شیخ کی زندگی شاہد ہے کہ وہ اکیس بائیس سال کی عمر تک بخارا سے باہر نہیں گیا، اور اکیس سال کے بعد جب وہاں سے نکلا تو خوارزم پہنچا جہاں دس سال رہا، ۴۰۳ھ میں جب وہاں سے بھاگا تو پہلے جرجان پہنچا، پھر رے، پھر ہمدان اور آخر میں اصفہان جہاں وفات تک مقیم رہا، اس پورے زمانہ میں اس کے سفر بغداد کا کہیں ذکر نہیں ملتا، بالخصوص تحصیل علم کے لیے، اور ابوالفرج بن الطیب مستقلاً بغداد میں مقیم تھا، جہاں بیمارستان عضدی کی نگرانی اور وہاں کے مدرسہ طبیہ کی تولیت اس سے متعلق تھی،[2] اس صورت میں ملاقات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، تو تلمذ کا کیا ذکر،

(۲) ابومنصور الحسن بن نوح القمری کے متعلق شمس الدین خسروشاہی نے شفا میں تلمذ کا دعویٰ کیا ہے، اس لیے یہاں معنوی شاگردی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اب اگر ۳۸۶ھ کے قریب ابومنصور کے بخارا میں رہنے کی تصریح مل جائے تو اس دعویٰ کی صحت کا احتمال ہو سکتا ہے، مگر اس کی کوئی تصریح نہیں مل سکی، خسروشاہی شیخ کے دو سو سال بعد تھا [شمس الدین خسروشاہی امام رازی المتوفی ۶۰۶ھ کا شاگرد ہے] اس لیے معلوم نہیں کتنے وسائط سے یہ روایت اس تک پہنچی تھی، اور اس میں کیا کیا تصرفات ہوئے تھے، مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۳) ابوسہل المسیحی ماموں دربار کا مشہور طبیب تھا، ماموں دربار میں شیخ اکیس بائیس سال کی عمر میں پہنچا اور اس سے پہلے وہ طب میں دستگاہ عالی حاصل کر چکا تھا اور اطبائے بخارا کے

[1] طبقات الاطبا، جلد اول ص؛ ابوالفرج کے معاصر اطباء میں سے ... ناتلی تھا اور اسی سے ابن سینا نے پڑھا۔"
[2] ایضاً جلد اول ص

مقابلے میں امیر نوح بن منصور سامانی کا بڑی کامیابی سے علاج کر چکا تھا، اس سے بھی پہلے (جبکہ اس کی عمر ہنوز ۱۶ سال تھی) وہ طب میں یہ کمال حاصل کر چکا تھا کہ بڑے بڑے پیچیدہ امراض کے مریض اس سے علاج کرانے آتے اور شفایاب ہو کر لوٹتے، اور فضلائے اطبا تک اس سے طب کی کتابیں پڑھا کرتے، پھر اٹھارہ سال کی عمر میں وہ جملہ علوم کی تحصیل سے فارغ ہو گیا تھا جن میں منطق و فلسفہ اور ریاضیات بھی تھے اور طب بھی، چنانچہ ابن ابی اصیبعہ اس سے روایت کرتا ہے،

فلما بلغت ثمانی عشرة سنة من	جب میری عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو میں
عمری فرغت من هذه العلوم	تمام علوم سے فراغت حاصل کر چکا تھا،
کلها وکنت اذ ذاک للعلم احفظ	اس وقت مجھے یہ علوم زیادہ حفظ تھے، لیکن
ولکنه الیوم معی انضج وا	اب ان میں زیادہ پختگی آگئی ہے، ورنہ
فالعلم واحد[1]	علم تو ایک ہی ہے،

یہ بھی واضح رہے کہ وہ خوارزم (جرجانیہ) کے مامونی دربار میں حکیم یا طبیب کی حیثیت سے نہیں بلکہ صرف فقیہ (عالم دین) کی حیثیت سے رہا، جیسا کہ خود لکھتا ہے:۔

دعتنی الضرورة الی الاخلال	اور ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ میں
ببخارا والانتقال الی کرکانج	بخارا چھوڑ کر کرکانج (جرجانیہ خوارزم) جاؤں
وقدمت الی الامیر بها وهو علی	..... میں وہاں کے والی علی بن مامون
بن مامون وکنت علی زی الفقهاء	کی خدمت میں پہنچا، اس وقت میں فقہاء
اذ ذاک[2]	کے لباس میں ملبوس تھا،

یہیں ابوسہل المسیحی سے اس کی دوستی ہوئی، اگرچہ مساویانہ تعلقات تھے، استادی شاگردی کا

[1] طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۴ [2] ایضاً جلد ثانی ص ۴

کا تعلق نہ تھا،

(۴) ابو عبداللہ الناتلی سے شیخ نے منطق اور ریاضی پڑھی تھی، جس کا اس نے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، مگر ابھی تعلیم مکمل نہ ہونے پائی تھی کہ الناتلی کو بخارا چھوڑ کر جرجانیہ (خوارزم) جانا پڑا، اور شیخ نے اپنی تعلیم شروح و نصوص کی مدد سے جاری رکھی، اگر اس نے الناتلی سے طب بھی پڑھی ہوتی تو اس کے ذکر کرنے میں کیا امر مانع ہو سکتا تھا، بالخصوص جبکہ اس نے منطق و ریاضی میں اس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کا بڑی تفصیل سے حال لکھا ہے،

ان روایتوں کے مقابلے میں خود شیخ نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھا ہے کہ طب کا علم اس نے محض کتابوں سے حاصل کیا، اور کسی استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ نہیں کیا، کامیابی سے علاج کیے اور آخر کار یہ مرتبہ بہم پہنچایا کہ فضلائے طب اس کے سامنے اس فن میں زانوئے تلمذ تہ کیا کرتے تھے، چنانچہ کہتا ہے،

ثم رغبت فی علم الطب	پھر مجھے علم طب کا شوق ہوا اور میں
وصرت اقرء الکتب المصنفة	اس فن کی کتابوں کو پڑھنے لگا، علم طب
فیه وعلم الطب لیس من	کوئی مشکل علم نہیں ہے، اس لیے میں
العلوم الصعبة فلا جرم	تھوڑے ہی عرصہ میں اس فن میں ماہر
انی برزت فیه فی اقل مدة	ہو گیا، یہاں تک کہ طب کے فضلا بھی
حتی بدأ فضلاء الطب	مجھ سے علم طب پڑھنے لگے اور میں
یقرؤن علی علم الطب	مریضوں کا علاج بھی کرتا تھا،
وتعهدت المرضی فانفتح علی	اس عملی تجربہ سے معالجات کے بہت سے
من ابواب المعالجات المقتبسة	ابواب میرے ذہن میں اتنے منکشف

من التجربة ما لا یوصف[1] ہو گئے کہ بیان نہیں کیا جا سکتا،

شاید یہ گمان ہو کہ اس عرصہ میں شیخ کسی طبیب کے یہاں جا کر طب پڑھتا ہو تو اس احتمال کا ازالہ اس بات سے ہو جاتا ہے کہ شیخ اس خود آموزی میں مشغولیت کے باوجود فقہ کی تحصیل و تکمیل میں برابر مصروف رہا اور اپنے زمانہ کے مشہور فقیہ اسمٰعیل زاہد کے یہاں برابر جاتا رہا، چنانچہ اس عبارت کے فوراً بعد لکھتا ہے:-

وانا مع ذالك اختلف الى الفقه	اور اس مشغولیت کے باوجود میں فقہ کے درس
وانا ظر فيه وانا فى هذا الوقت	میں بھی برابر جاتا تھا، اور اس فن میں مناظرہ کرتا تھا،
من ابناء ست عشر سنة[2]	اور اس وقت میری عمر سولہ سال کی تھی،

شعراء میں تو تلمیذ الرحمن ہوا ہی کرتے ہیں، شیخ طب میں اپنا ہی شاگرد تھا اور اسی خود آموزی سے اس درجۂ کمال پر پہنچا کہ اس کی شاہکار تصنیف قانون آج بھی اپنے فن کی کتاب مقدس محسوب ہوتی ہے۔

---

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۳ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۷

اسلام اور دورِ جدید کے اقتصادی مذاہب

از ڈاکٹر امین حقیقی عبد الالٰہ

مترجمہ جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی

اس زمانہ کی سب سے بڑی الجھن اقتصادی مشکلات ہیں، اقتصادیات اور سیاسیات کے ماہرین اور مفکرین مذہب اسکی عقدہ کشائی میں لگے ہوئے ہیں، پوری دنیا اس وقت دو اقتصادی نظاموں میں بٹی ہوئی ہے، (۱) سرمایہ داری اور (۲) اشتراکیت، ان دونوں کے علاوہ اسلام کا بھی ایک اقتصادی نظام ہے، ان سب کے الگ الگ اقتصادی نظریات، اجتماعی اصول اور سیاسی ضابطے ہیں، اور وہی ان کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں،

انسانی سوسائٹی میں اس وقت جو مشکل اور دشواری درپیش ہے وہ فرد اور جماعت کی کشمکش اور تصادم ہے، اسلیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشتراکیت اور سرمایہ داری میں مادی قوت و طاقت کے اعتبار سے کس کو فوقیت حاصل ہے، سرمایہ دارانہ نظام افراد کو اس کا پورا موقع دیتا ہے کہ وہ شوق و آزادی کے ساتھ ایک دوسرے سے سبقت کرکے مادی قوت فراہم اور جس طرح سے چاہیں مال و دولت حاصل کریں، اس آزادی و اختیار کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنے امکان و حوصلہ بھر پورے جوش، امنگ اور جذبۂ خود پسندی کے ساتھ طاقت و دولت حاصل کرنے کی فکر میں ہوتا ہے اور اس مقابلہ و مسابقت میں اسے اسکی مطلق پرواہ نہیں ہوتی کہ اسکے کتنے سنگین اور خطرناک نتائج اس کے دوسرے بھائیوں اور کمزور انسانوں کو بھگتنا پڑینگے، اس کے بالمقابل اشتراکیت کا نظریہ یہ ہے کہ افراد کی تمام قوت، اور دولت و ثروت پر جماعت کا قبضہ اور تسلط ہونا چاہیے اسی کو دولت جمع کرنے اور اس پر

کنٹرول رکھنے کا اختیار ملنا چاہیے، اس کے نزدیک کمزوروں اور دولت و ثروت سے محروم لوگوں کی پریشانیوں اور دشواریوں کا حل اسی طرح ہو سکتا ہے کہ سب کچھ جماعت کی ملکیت میں دیدیا جائے اور کمزوروں اور غریبوں کے معاملات کا اسی کو ذمہ دار بنا دیا جائے، اشتراکیت کے خیال میں مساوات اور برابری بھی اسی طرح پیدا ہو سکتی ہے کہ افراد کو قوت و اختیار اور دولت و ثروت کا مالک نہ بننے دیا جائے، اور چند لوگوں کے لیے جو مال و دولت سے محروم ہیں سب کو اس سے محروم کر دیا جائے یعنی جزوی محرومی کا علاج اور حل کلی محرومی کے ذریعہ کیا جائے،

اسلامی نقطۂ نظر اب دیکھنا چاہیے کہ ان معاشی مشکلات اور فرد و جماعت کی کشمکش کے درمیان اسلام کیا رہنمائی کرتا ہے،

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:- اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ - دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے،

اسلام کے کچھ خاص اور بنیادی اصول ہیں، اقتصادیات کی اولین بنیاد کا تعلق بھی اسلام کے انہی اولین بنیادی اصول سے ہے یعنی خدا اپنی ذات میں اکیلا، تنہا اور سب سے بے نیاز ہے، دنیا میں ہر چیز کا دارومدار اسی بنیاد یعنی خدا کی صفت وحدانیت پر ہے، اسلیے اس کے تمام اوامر و نواہی کا تعلق فرد سے ہوتا ہے، ایسے خطاب جن میں جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے وہ بھی در اصل فرد ہی سے متعلق ہیں، اسی کو اسلامی قانون کے ماہرین اور فقہا "فرد دائر" سے تعبیر کرتے ہیں،

اسلام کے معاشی نظریہ کی دوسری بنیاد "تحدید" پر ہے یعنی شریعت نے جن چیزوں کا مکلف بنایا ہے ان میں فرد کے لیے کچھ حدود اور دائرے بھی متعین کر دیے ہیں، تاکہ انہی متعین خطوط اور مقررہ تعلیمات کے مطابق آدمی کا قدم اٹھے، اس پابندی اور مطلق العنانی سے ترک کا فائدہ یہ ہے کہ افراد اتنے آزاد اور بے لگام نہ ہو جائیں جس کے نتیجہ میں انتشار، تباہی اور فساد و بگاڑ رونما ہو جائے،

تیسری اصل اعتدال و توازن ہے جس سے فرد اور اسکی ذات اور فرد اور اسکے بھائی اور دوسرے انسانوں کے درمیان عدل و انصاف کی صحیح میزان اور سچا معیار قائم ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعہ مادی زندگی میں یہ خوشگوار نتیجہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ لوگوں میں لین دین، قبول و بخشش کا جذبہ معاش کی متوازن اور درست بنیادوں پر پیدا اور قائم رہے،

چوتھا اصول وہ مضبوط تعلق ہے جو روحانی اور مادی زندگی یا عبادات و معاملات کے درمیان اسلام نے قائم کیا ہے،

اسلام کے اقتصادی نظریات کے یہ چاروں اصول جنکی اوپر تشریح کی گئی ہے افراد کے درمیان دولت و ثروت کی غلط اور نامناسب تقسیم کو جو اصل دشواری ہے حل کر سکتے ہیں اور وہ محرومی و مفلسی بھی ان سے ختم ہو سکتی ہے جسکا حل اسلام کے علاوہ اور کہیں نظر نہیں آتا

اسلامی نظریۂ معیشت میں زمین اور مال کی انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا گیا ہے، کیونکہ یہ انسان کو عمل، محنت، شوق اور زیادہ سے زیادہ جد و جہد پر آمادہ کرتی ہے، مگر اسی کے ساتھ اس جد و جہد میں ظلم و جور اور ہر قسم کی زیادتی یعنی غصب، چوری، لوٹ مار وغیرہ سے منع کیا ہے اور انفرادی ملکیت میں وراثت کا قانون جاری کیا ہے جس میں بغیر کسی زیادتی اور حق تلفی کے بڑے عدل و انصاف کے ساتھ لوگوں کے حصے تقسیم کیے ہیں، مردوں کو عورتوں کا دوگنا حصہ دیا گیا ہے، رشتوں میں درجات کے تفاوت اور قرب و بعد کا خیال رکھا ہے یعنی جو لوگ مورث سے جتنے ہی قریب ہوتے ہیں وہ دور والوں کی بہ نسبت اسکی وراثت کے زیادہ حقدار ہوتے ہیں، اور انھیں یا تو یکسر جائداد سے محروم کر دیتے ہیں یا انکے حصے کم کر دیتے ہیں،

اسلام نے افراد کو مالکانہ حقوق اور مال و دولت حاصل اور جمع کرنے کے پورے مواقع اور آزادی بخشنے کے ساتھ اس کے حدود بھی متعین کر دیے ہیں تاکہ دولت کی نامنصفانہ تقسیم اور یکسر معاشی ناہمواری نہ پیدا ہونے پائے اور کچھ لوگ بالکل ہی مال و دولت سے محروم نہ رہ جائیں، مالداروں کو تاکید کی گئی ہے کہ وہ مال و دولت ٹھیک ٹھیک اور صحیح طریقہ پر خرچ کریں اور اسراف اور ذخیرہ اندوزی دونوں سے پرہیز کریں۔

اسلام معاشی ناہمواری اور محرومی و مفلسی کا علاج صدقہ و زکوٰۃ کو قرار دیتا ہے اور مالداروں کے مال میں فقیروں اور محتاجوں کا حق اور حصہ متعین کرتا اور انھیں صدقہ کرنے کی ترغیب دیتا ہے، صدقات و زکوٰۃ کے مستحقین کی اس نے تعیین بھی کر دی ہے، جو لوگ زکوٰۃ نکالتے ہیں ان کو اخلاص کیساتھ نکالنے کی تاکید کی ہے اور اسکے ذریعہ انکے نفس کی اصلاح اور اخلاق کو بلند کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ زکوٰۃ و خیرات دے کر غریبوں پر احسان نہ جتائیں اور نہ انھیں کسی طرح کا دکھ اور ضرر پہنچائیں،

بعض لوگ غلطی سے زکوٰۃ کو ایک قسم کا ٹیکس سمجھتے ہیں حالانکہ وہ ایک فریضہ اور محتاج و محروم لوگوں کا مالداروں اور دولتمند لوگوں کے مال میں واجبی حق ہے جسے اسلام افراد پر عائد کرتا ہے۔

سرمایہ داری نے افراد کو اقتصادی آزادی، انفرادی ملکیت اور ذخیرہ اندوزی کی ترغیب اور شوق دلاکر انھیں مسابقت و منافست، احتکار، انانیت، خود غرضی، بخل اور حرص و آز میں مبتلا اور انسانی اخوت، ہمدردی اور الفت و محبت سے بیگانہ کردیا ہے جو بڑی دردناک بات ہے۔ اشتراکیت جماعت کو افراد کی ملکیت سلب کرنے کا اختیار دیتی ہے، اسکے نزدیک طبقہ واریت کا خاتمہ اور سوسائٹی کے پسماندہ اور دولت سے محروم لوگوں کی مفلسی اور محرومی کا علاج یہ ہے کہ سب کو دولت سے یکسر محروم اور لوگوں کی انفرادی حیثیت کو بالکل ختم کردیا جائے گویا جب سب لوگ مال و دولت سے محروم کردیے جائیں گے تو خود بخود مساوات قائم ہوجائیگی یعنی چند لوگوں کے بجائے سب پر ظلم کیا جائے تو وہ ظلم ظلم نہ ہوگا بلکہ عدل اور انصاف بنجائیگا،

اسلیے اسلام نے سرمایہ دارانہ نظام کی انفرادی اور اشتراکی نظام کی اجتماعی دونوں خرابیوں کو بالکل ممنوع قرار دیا ہے، اور انکے سد باب کے لیے اس نے صریح ہدایتیں اور واضح تعلیمات دی ہیں، ایسی صورت میں یہ بات بالکل ظاہر ہوجاتی ہے کہ سرمایہ داری اور چیز اور اسلام اور چیز، اشتراکیت کا مقصد کچھ اور ہے اور اسلام کا کچھ اور۔ اس سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اسلام مستقل بالذات ایک نظام ہے جس کا اشتراکیت اور سرمایہ داری سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں،

عقیدۂ توحید سے جو شریعت محمدی کی اساس و روح ہے اخوت و بھائی چارگی کا ظہور ہوتا ہے، اور اسی روحانی اخوت و بھائی چارگی سے مادی اخوت کا سرچشمہ ابلتا ہے، روحانی اخوت کا سررشتہ باہمی تعاون، محبت، اعانت اور دستگیری سے جڑا ہوا ہے اور اسکی بنیاد اس بلند ترین خیال پر قائم ہے کہ مسلمان دوسرے مسلمان کیلیے ایک مضبوط و مستحکم دیوار کیطرح ہوتا ہے جسکا ہر حصہ دوسرے حصہ کو قوت و استحکام بخشتا ہے، اسلیے اسلامی معاشرہ کے افراد کے درمیان کوئی رخنہ اور انتشار نہیں ہوسکتا اور نہ کسی کو کوئی نقصان پہنچا سکتا ہے، اسلامی سوسائٹی کی تشکیل ہی جذبۂ اعانت و امداد اور اشتراک عمل سے ہوئی ہے جس سے انفرادی و اجتماعی زندگی خوشگوار اور امن و آسائش کا گہوارہ بنجاتی ہے،

روحانی اخوت جب مادی اخوت کا سرچشمہ بنجائے تو بہت سے شدائد و مصائب خود بخود ختم ہوجاتے ہیں اور معاشرہ کے افراد کے اندر دینے لینے اور بخشش و قبول کا جذبہ پیدا ہوجاتا ہے اور محبت، تعاون، اخوت، کفالت اور دستگیری سارے اعمال کا سرچشمہ بنجاتی ہے، جس سے باہمی لین دین اور ایک دوسرے پر اعتماد و اعتبار کی بنیاد استوار ہوتی ہے اور خیر و برکت کا عام ظہور ہونے لگتا ہے، اسی محور کے گرد اسلامی اقتصادیات کا آفتاب گردش کرتا ہے،

معیشت و اقتصاد کے دوسرے تمام مذاہب اپنے اپنے ڈھنگ اور طریقوں کے مطابق جذبات کو بھڑکانے، طبقات میں انتشار اور انسان میں نفرت و عداوت پیدا کرنے میں لگے ہوئے ہیں، لیکن اسلام نور الٰہی اور ربانی شریعت ہے،

لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۝

اس سے وہ شعاعیں پھوٹتی ہیں جس سے چمنستان ہستی کا ہر گوشہ جگمگا اٹھتا ہے اور افراد اس مادی اخوت میں جڑ جاتے ہیں جس سے ایک دوسرے کو نفع اور عیش و راحت پہنچانے کا جذبہ بیدار ہوتا ہے، اور یہی اس اخوت کا مقصود ہے جس پر اسلامی تعلیمات کی بنیاد قائم ہے، افراد کے درمیان روحانی رشتہ مادی اخوت کو اسقدر مضبوط و مستحکم بنا دیتا ہے کہ باہمی لین دین اور اعتماد و اعتبار کے کاموں میں کوئی کسی کو دھوکا اور ضرر نہیں پہنچاتا، اور نہ مال صرف مالداروں کے درمیان گردش کرتا ہے اور عام معاملات میں ترقی، پیداوار میں اضافہ اور معیشت کا اعتبار بلند ہوجاتا ہے،

اسلامی معاشرہ میں ایک بیت المال ہوتا ہے، جو لوگوں کے ذخیروں سے حاصل کردہ سے بنتا ہے، اور جس میں ہر طرح کے اموال اور ذخیرے تعاون، اشتراک اور محبت کی بنیاد پر جمع کیے جاتے ہیں، اسلام پیداواری منصوبوں میں ذخیروں کے استعمال کے متعلق تاکید کرتا ہے یہانتک کہ ذمہ دار شخصیت اس فرض کی ادائیگی کیلیے لوگوں کو مجبور کرسکتی ہے، اگر خود سے لوگ اس فرض کو محسوس کرکے انجام دیں اور مقصد حاصل ہوجائے تو فبہا، ورنہ ذمہ دار کو اختیار ہوگا کہ جب تک ضرورت داعی ہو ہر ہر فرد کو اسکے امکان بھر یہ فرض ادا کرنے پر مجبور کرے،

مادی اخوت پاکیزہ اخلاقی بنیادوں پر سود کو حرام قرار دیتی ہے، اسلیے کہ یہ نفع بغیر محنت و مشقت کے حاصل ہوتا ہے، سودی کاروبار جتنا ہی بڑھے اور پھیلے گا اتنا ہی گرانی اور دشواری بڑھے گی اور چیزیں نایاب ہوتی جائیں گی لیکن جب پیداوار کا ٹھیک اور صحیح انتظام ہوگا اور مال حاصل کرنے کے مناسب مواقع اور ذرائع مہیا کیے جائیں تو چیزیں بھی ارزاں ہوں گی اور مال و دولت کی حفاظت بھی ہوگی،

اسلام جو سود کو حرام اور ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دیتا ہے، اور قرض حسن کی ترغیب دیتا اور زراعت، صنعت و حرفت و تجارت میں تعاون و اشتراک کی صحیح بنیادوں پر سرمایہ لگانے کی تاکید کرتا ہے تو اس سے کئی بڑے اور اہم فائدے حاصل ہوتے ہیں، مال ضائع ہونے سے بچتا ہے، قیمتوں اور بھاؤ میں توازن قائم رہتا ہے، چھوٹی بڑی ہر قسم کی پریشانیاں ختم ہوجاتی ہیں اور اقتصادی ہمواری پیدا ہوتی ہے جس کے لیے آج پوری نوع سرگرداں ہے،

اسلام نے مسلمانوں کے ذخیروں کے صحیح اور معقول انتظام کی جانب بڑی توجہ کی ہے، گرچہ وہ جنبی اور اسلامی سوسائٹی کے اندر

بسنے والے غیر مسلم افراد کے مال و دولت سے کوئی تعرض نہیں کرتا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

الا من ظلم معاهداً او کلفه فوق طاقته	جس نے ذمی پر ظلم کیا یا اس پر ناقابل برداشت بار ڈالا
او اخذ منه شیئاً بغیر طیب نفسه فانا	یا اس کی رضامندی کے بغیر اسکی کوئی چیز لے لی
حجیجه یوم القیامة	تو قیامت کے دن میں اسکی وکالت کروں گا،

یہاں اسلام کے اقتصادی نظریہ کی مکمل تشریح اور وضاحت کی گنجائش نہیں، لیکن میں یہ اپیل اور گذارش ضرور کرونگا کہ اسلام کے اقتصادی اصول و نظریوں کا پورے شوق و توجہ سے مطالعہ اور اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش کیجائے تاکہ اس اعلیٰ اجتماعی اور بلند اقتصادی راہوں تک ہماری رسائی ہو سکے جو اسلامی سوسائٹی کے افراد کے شایان شان تھی،

ان معروضات سے پوری طرح واضح ہو گیا کہ اسلام کا اشتراکیت اور سرمایہ داری سے ادنیٰ بھی تعلق نہیں، وہ خود ایک مستقل بالذات نظام ہے جو چودہ صدیوں سے اپنے اعلیٰ اور بلند اصولوں کی بدولت ممتاز و نمایاں ہے، وہ بلند ترین اخلاقی قدروں کا حامل، مالی معاملات کی الجھنوں اور زندگی کی تاریک راہوں میں چراغ راہ ہے، وہی اقتصادی دشواریوں اور معاشی پریشانیوں کو مادی فارغ البالی اور آسائش میں تبدیل کر سکتا ہے،

سب سے زیادہ حیرت و تعجب کی بات یہ ہے کہ علماء و مفکرین قرآن کے اقتصادی اصولوں اور اجتماعی قوانین کا جدید افکار و نظریات پر قیاس و مقابلہ کرنے کے وقت ان ہی کو اصل اور بنیاد بنا لیتے ہیں، حالانکہ صحیح اصول و بنیاد وہ ہے جو قرآن نے بیان کی ہے اور قرآن ہر زمانہ اور ہمیشہ کیلئے ہے، اسکے اصول و مقاصد میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی، وہ جدید تہذیب و تمدن کے ساتھ ساتھ چل سکتا ہے، اسکے اقتصادی و اجتماعی اصولوں میں اتنی وسعت، عموم اور ہمہ گیری ہے کہ جب بھی ضرورت ہو اور اس سے کام لیا جائے تو وہ کام دیگا،

اگر لوگ اس حقیقت کو پوری طرح سمجھ لیں اور اسلام کے قوانین و اصول کا بغور مطالعہ کریں اور اس کے سرچشمۂ رحمت سے سیراب ہوں تو بڑے سکون کے ساتھ زندگی بسر کر سکتے ہیں، اور یہ واقعہ ہے کہ جن اقتصادی دشواریوں اور مشکلات میں آج پوری دنیا گرفتار ہے، ان کا اگر صحیح علاج اور معقول حل کہیں ہو سکتا ہے تو وہ اسلامی قانون اور شریعت ہی کے اندر ہو سکتا ہے۔

مطبوعات جدیدہ

مسلمانوں کے سیاسی افکار — از پروفیسر رشید احمد، صفحات ۳۴۲، کتابت و طباعت متوسط، کاغذ معمولی، ناشر ادارۂ ثقافت، لاہور، قیمت ۱۲ر

اردو میں تقریباً ہر موضوع پر متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر دو موضوع ایسے ہیں جن پر ابتک بہت کم لکھا گیا ہے، ایک مسلمانوں کے سیاسی افکار و نظریات اور دوسرے ان کے نظام تعلیم، خوشی کی بات ہے کہ ادارۂ ثقافت نے اول الذکر موضوع پر ایک ضخیم کتاب پیش کر کے اس کمی کو بڑی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے،

کتاب کے کل تیرہ ابواب ہیں، قرآن کا نظریۂ مملکت، فارابی، ماوردی، نظام الملک طوسی، کیکاؤس، غزالی، ابن الطقطقی، ابن تیمیہ، ابن خلدون، شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خاں، جمال الدین افغانی، علامہ اقبال۔ ان تمام اکابر نے سیاست و حکومت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اسے مصنف نے عمدہ طریقہ سے پیش کر دیا ہے، قرآنی نظریۂ مملکت بڑا نازک موضوع ہے، اور اس میں اختلاف اور اپنے ذاتی نظریہ کو قرآن کا نظریۂ سیاست بنا کر پیش کرنے کی بڑی گنجایش ہے، مگر مصنف نے اعتدال کو ملحوظ رکھا ہے، انھوں نے وہی باتیں لکھی ہیں جو قرآن و سنت میں صراحۃً یا اشارۃً موجود ہیں، خواہ مخواہ مغرب زدگی اور مرعوبیت میں اجتہاد کرنے کی کوشش نہیں کی ہے، پوری کتاب محنت و تحقیق سے لکھی گئی ہے، اس کے مطالعہ سے معلومات میں اضافہ ہوتا ہے، لیکن چند باتیں قابل توجہ ہیں، شاہ ولی اللہ صاحب کے بعد یا ان کے تذکرہ کے ضمن میں حضرت سید احمد شہید اور اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہما کے سیاسی افکار کا تذکرہ بھی آنا چاہیے تھا، بدالدین

ابن جماعہ کی تحریر الاحکام کا ذکر بھی مصنف کو کرنا چاہیے تھا، یہ ساتویں صدی کی اہم کتابوں میں ہے، جن کتابوں سے مصنف نے یہ معلومات لیے ہیں ان کا صفحہ بصفحہ حوالہ دینا چاہیے تھا، اس سے کتاب کا وزن بڑھ جاتا، مسلمانوں کی عصری تحریکوں اور اس کے متعلقہ اشخاص کا ذکر بھی ہونا چاہیے تھا، خاص طور پر مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کے سیاسی افکار کا تذکرہ نہ کرنا تو بڑی زیادتی ہے۔

عائلی کمیشن رپورٹ پر تبصرہ

- از مولانا امین احسن اصلاحی، صفحات ۱۶۸، کتابت و طباعت متوسط، ناشر ملک برادرس کارخانہ بازار، لائلپور، قیمت :۔ ؎ ر۔

پاکستان گورنمنٹ نے ۱۹۵۵ء میں پاکستان کے عائلی قوانین کا جائزہ لینے اور ان کے بارے میں نئی تجاویز پیش کرنے کے لیے ایک کمیشن مقرر کیا تھا، ایک سال کے بعد کمیشن نے جون ۱۹۵۶ء میں حکومت کے سامنے اپنی رپورٹ پیش کی، اس کمیشن کے سات ممبروں میں ایک مولانا احتشام الحق تھانوی بھی تھے، جنکے اختلافی نوٹس بھی اس رپورٹ میں شامل ہیں، جب اس رپورٹ کا خلاصہ اخبارات میں شائع ہوا تو اس سے ایک قلیل جماعت کو چھوڑ کر عام مسلمانوں میں بڑی بےچینی پیدا ہوئی اور ان کے ہر طبقے اور ہر جماعت کی طرف سے اس کے خلاف آواز بلند ہوئی، اور بہت سے علما، اور اہل قلم نے اس کے خلاف مضامین لکھے، اس اختلاف اور احتجاج کی وجہ یہ تھی کہ کمیشن نے نہ صرف بعض اجتہادی مسائل کے بارے میں اپنی اجتہادی رائیں دیں جس کے وہ اہل نہ تھے، بلکہ انھوں نے قرآن و سنت کے متعدد صریح احکام پر جن پر تیرہ سو برس سے مسلمانوں کا تعامل ہے، خط نسخ پھیرنے کی کوشش کی اور اپنی بات کو وزنی بنانے کے لیے مذہب کا ایک ایسا ماورائی تصور بھی پیش کیا جس سے کوئی مسلمان مشکل سے اتفاق کر سکتا ہے، اس رپورٹ کے خلاف جن علماء نے مدلل مضامین لکھے اور اسکی غلطی واضح کی ان میں ایک مولانا امین احسن اصلاحی بھی ہیں، مولانا کے یہ مضامین ترجمان القرآن میں شائع ہوئے تھے، اب انہی مضامین کو کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے، کمیشن نے کتاب و سنت اور جمہور امت کے متفقہ تعامل سے جہاں جہاں اور جس جس گوشہ سے اختلاف یا خود ساختہ اجتہاد کیا ہے اس پر بڑی مبصرانہ تنقید کی ہے،

اور جس جس جگہ قرآن کے مفہوم کو بدلنے کی کوشش کی ہے اس کی نشاندہی کی ہے، البتہ جابجا انداز بیان صحافتی اور جذباتی ہو گیا ہے جو سنجیدہ مضامین کے لیے موزوں نہیں، ہر مسلمان کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے،

جمہوریت

- از جان، ٹی، رِیڈ، صفحات ۴۸، کتابت و طباعت اعلیٰ، ناشر دہلی امریکی شعبۂ اطلاعات، نئی دہلی۔

اس رسالہ میں یہ دکھایا گیا ہے کہ جمہوریت ایک تغیر پذیر نظام زندگی ہے جو حالات و ضروریات کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس کی کوئی خاص تعریف نہیں کیجا سکتی، مگر جو اس نظام زندگی میں رہتا ہے وہ خود بخود محسوس کر لیتا ہے کہ وہ ایک جمہوری نظام میں رہ رہا ہے، اس کی کچھ علامتیں اور بنیادی اصول ضرور ایسے ہیں جن کی موجودگی سے اس کی شناخت آسانی سے کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہیں توقیر انسان، اخوت، فرض، مساوات، قانون کی حکمرانی، شمولیت و ذمہ داری، ان تمام اصولوں پر مختصر مگر جامع گفتگو کی گئی ہے، یہ رسالہ ان الفاظ کے ساتھ ختم ہوتا ہے "جمہوری دیشوں میں لوگوں کی مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مختلف اقدام کیے جا سکتے ہیں اور کیے گئے اور کامیاب ہوئے ہیں، لیکن ان تمام میں جو شرط مشترک تھی وہ فرد کی توقیر اور یہ ضمانت تھی کہ انسان ریاست کا آلۂ کار بن کر نہیں رہ جائے گا" اس کی کچھ باتوں سے اختلاف کی گنجائش بہرحال ہے، اور خاص طور پر ماضی کے ورثہ کے تحت جن جمہوری نظاموں کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں اسلامی جمہوریت کا ذکر نہ کرنا تعجب خیز ہے، لیکن مجموعی حیثیت سے یہ رسالہ مطالعہ کے لائق ہے،

کاروانِ وطن

- از تلوک چند محروم، صفحات ۴۴۴، کتابت و طباعت بہتر، کاغذ معمولی، ناشر مکتبہ جامعہ، دہلی، قیمت عہ

اردو کے نامور شاعر اور مسلّمہ استاد جناب تلوک چند محروم کے کلام کے دو مجموعے "گنج معانی" اور "رباعیات محروم" اس سے پہلے شائع ہو چکے ہیں، اب یہ تیسرا مجموعۂ کلام "کاروانِ وطن" حال ہی

میں شائع ہوا ہے، یہ مجموعہ ان کی سیاسی شاعری کا مرقع ہے، اس کے دو حصے ہیں، ایک حصہ فریاد جرس اور دوسرا منزل کے شاعرانہ نام سے موسوم ہے، فریاد جرس میں عہد غلامی یعنی ۱۹۰۶ء سے ۱۹۴۷ء تک کا کلام ہے، اور منزل میں آزادی کے بعد کا کلام شامل ہے، پورے مجموعہ میں تقریباً ۱۸۰ نظمیں اور قطعات، بعض نظمیں خاصی طویل ہیں،

محروم کی غزل سرائی اور رباعی گوئی سے ادبی حلقے پہلے سے واقف ہیں، لیکن ان کی سیاسی شاعری سے کم لوگوں کو واقفیت تھی، اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ نیم سرکاری ملازم تھے، اس لیے ان کی سیاسی نظمیں ہمیشہ دوسرے ناموں سے شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ان کی ایک شاہکار نظم جو انھوں نے بہادر شاہ ظفر مرحوم کے ایک مشہور مصرع

اسیرو کرو کچھ رہائی کی باتیں

پر بطور تضمین کہی تھی، اسی دور اخفا کی یادگار ہے، آزادی کے بعد والی نظموں میں "پاکستان کو الوداع" اور "عونی الہ داد خاں" بڑی موثر اور جاندار نظمیں ہیں، محروم کی سیاسی نظموں میں مولانا حالی کی مصلحانہ شاعری کا رنگ جھلکتا ہے، اور ہر نظم اور ہر شعر میں سادگی کے ساتھ خلوص و صداقت نمایاں ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے محض دماغ ہی نہیں بلکہ قلب و وجدان متاثر ہوتے ہیں، اس لحاظ سے یہ نظمیں وطنیت و قومیت کے درس کی حیثیت رکھتی ہیں،

نغمۂ ارم - از حافظ سید تقی حسین ارم، صفحات ۵۶، ناشر ادارۂ ادبیات نو، سلون قیمت ۱۲/

اس میں جناب حافظ سید تقی حسین صاحب ارم مرحوم کے کلام کا انتخاب پیش کیا گیا ہے، ارم صاحب خانقاہ کریمیہ قصبہ سلون کے موجودہ سجادہ نشین جناب مولانا شاہ نعیم عطا صاحب کے حقیقی بہنوئی ہیں، ان کے کلام پر موصوف نے تقریظ بھی لکھی ہے، اس کی اشاعت کا انتظام ان کے صاحبزادہ کے ایماء سے قصبہ کے ایک ادارۂ ادبیات نو نے کیا ہے،

"م ج"

جلد ۸۸ - ماہ رجب المرجب ۱۳۸۱ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۶۱ء - عدد ۶

مضامین